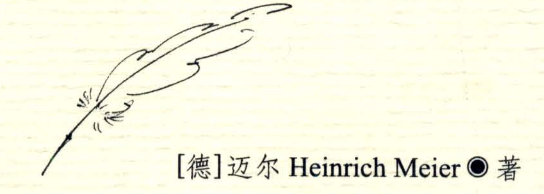
西方传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
HERMES
刘小枫◉主编



[德]迈尔 Heinrich Meier◉著

古今之争中的核心问题

——施米特的学说与施特劳斯的论题

Die Lehre Carl Schmitts und das Thema von Leo Strauss

林国基 等◉译

華夏出版社

西方传统 经典与解释
CLASSIC & INTERPRETATION
HERMES
刘小枫◉主编



古今之争中的核心问题

施米特的学说与施特劳斯的论题

Die Lehre Carl Schmitts und das Thema von Leo Strauss

[德]迈尔 Heinrich Meier◉著

林国基 等◉译



華夏出版社

图书在版编目(CIP)数据

古今之争中的核心问题:施米特的学说与施特劳斯的命题/(德)迈尔著;林国基等译 .－北京:华夏出版社,2004.9

ISBN 7－5080－3569－0

Ⅰ.古… Ⅱ.①迈… ②林… Ⅲ.①施米特－政治哲学－哲学思想－研究 ②施特劳斯－神学－思想－研究 Ⅳ.B516.39

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 092300 号

古今之争中的核心问题

——施米特的学说与施特劳斯的论题

[德]Heinrich Meier 著

责任编辑: 陈希米
装帧设计: 闫志杰 刘佳景
出版发行: 华夏出版社
(北京市东直门外香河园北里 4 号 邮编:100028)
经 销: 新华书店
印 刷: 北京人卫印刷厂
版 次: 2004 年 10 月北京第 1 版
2005 年 1 月北京第 1 次印刷
开 本: 670×970 1/16
印 张: 16.75
字 数: 270 千字
定 价: 29.00 元
本版图书凡印刷、装订错误,可及时向我社发行部调换

缘　起

自严复译泰西政法诸书至本世纪四十年代，汉语学界中的有识之士深感与西学相遇乃汉语思想史无前例的重大事变，孜孜以求西学堂奥，凭着个人的禀赋和志趣选译西学经典，翻译大家辈出。可以理解的是，其时学界对西方思想统绪的认识刚刚起步，选择西学经典难免带有相当的随意性。

五十年代后期，新中国政府规范西学经典译业，整编四十年代遗稿，统一制订新的选题计划，几十年来寸累铢积，至八十代中期形成振裘挈领的"汉译世界学术名著"体系。虽然开牖后学之功万不容没，这套名著体系的设计仍受当时学界的教条主义限制。"思想不外义理和制度两端"（康有为语），涉及义理和制度的西方思想典籍未有译成汉语的，实际未在少数。

八十年代中期，新一代学人感到通盘重新考虑"西学名著"清单的迫切性，创设"现代西方学术文库"。虽然从迻译现代西学经典入手，这一学术战略实际基于悉心疏理西学传统流变、逐步重建西方思想汉译典籍系统的长远考虑，翻译之举若非因历史偶然而中断，势必向古典西学方向推进。

九十年代以来，西学翻译又蔚成风气，丛书迭出，名目繁多。不过，正如科学不等于技术，思想也不等于科学。无论学界迻译了多少新兴学科，仍似乎与清末以来汉语思想致力认识西方思想大传统这一未竟前业不大相干。晚近十余年来，欧美学界重新翻译和解释古典思想经典成就斐然，汉语学界若仅仅务竞新奇，紧跟时下"主义"流变以求适时，西学研究终不免以支庶续大统。

西方思想经典即便都译成了汉语，不等于汉语学界有了解读能力。西学典籍的汉译历史虽然仅仅百年，积累已经不菲，学界的读解似乎仍然在吃夹生饭——甚至吃生米，消化不了。翻译西方学界诠释西学经典的论著，充分利用西方学界整理旧故的稳妥成就，於庚续清末以来学

界理解西方思想传统的未尽之业意义重大。译界并非不热心翻译西方学界的研究论著，甚至不乏庞大译丛之举。显而易见的是，这类翻译的选题基本上停留在通史或评传阶段，未能向有解释深度的细读方面迈进。设计这套“西方传统：经典与解释”，旨在推进学界对西方思想大传统的深度理解。选题除顾及诸多亟待填补的研究空白（包括一些经典著作的翻译），尤其注重选择思想大家和笃行纯学的思想史家对经典的解读。

编、译者深感汉语思想与西学接榫的历史重负含义深远，亦知译业安有不百年积之而可一朝有成。

刘小枫

2000年10月於北京

目　录

上图:海中怪兽(利维坦)被上帝的鱼钩钓中,耶稣和基督的胸像是诱饵。(选自 12 世纪末 Herrad von Landsberg 的《极乐园》)

下图:利维坦。(施米特的著作《霍布斯国家学说中的利维坦》封面和最后一页上的插图)



中译本说明

刘小枫

本书系迈尔教授两本著作的合刊——《施米特的学说》出版于1998年，是迈尔迄今发表的论著中篇幅最长的；《施特劳斯的论题》今年刚刚出版，原题为 Das theologisch - politische Problem（神学—政治问题），经作者同意改为现题。后一本书篇幅太小，中译本不便单行，征得作者同意将两书合刊。

迈尔的《隐秘的对话》中译本亦是多篇论述的合刊——作者喜欢篇幅短小的论著，主题都围绕施米特与施特劳斯；本书不妨看作《隐秘的对话》续篇，虽为两书合刊，主题同样是施米特与施特劳斯问题——实质性表达就是"神学—政治问题"。

迈尔教授提议将两书合刊的这个中译本命名为"神学—政治问题"，就汉语学界的语境来说，不如叫"古今之争中的核心问题"——权且算作 das theologisch - politische Problem 的意译。

施特劳斯的讲演稿《哲学与神学的相互关系》是我建议作者收进本书作为附录的，特此说明。《施米特的学说》中有不少拉丁文句子和短语，承四川大学哲学系熊林博士帮忙迻译，好些大段法文引文及短语和一些德文的疑难短语，承北京大学英语系教授刘锋兄帮忙迻译；肖从子博士帮忙翻译了两个部分的"前言"和"引言"并校订了第二部分的三篇文章，仅此一并致谢。

2003年7月于中山大学哲学系

第一部分

施米特的学说

——四论政治神学与政治哲学的区分

献给政治哲人和我敬重的友人
克罗泊西(Joseph Cropsey)

前　言

摆在[读者]面前的这四章,结束了我在《隐秘的对话》(译按:中译本见华夏版 2002)一书开始的论析,两书不可分割,它们审理的是一件事情,受同一个意图引导。反驳—论证的品格(der elenktisch-protreptische Charakter)将这两部论著连接起来,用心的读者不大会忽略由这一品格引出的两部论著的差异。本书整个来说是报告我研究施米特政治的神学所得出的若干结果。在我看来研究施米特政治的神学日显重要的东西,以及我着意要说的东西,已经包含在这部和前一部书中了。

迈尔(Heinrich Meier)

1993 年 9 月 20 日於慕尼黑

一、道德或者作为自身问题的形象

敌人乃是作为人的我们自身的问题
而敌人会将我们，我们也会将敌人逼进自己的死角。

丢伯勒《帕勒莫之歌》

道德义愤不是政治哲学的事情，与政治哲学没有关系。但道德义愤却是政治哲学的研究对象，且仅在如下情形下才与哲学相关，即哲学得在它面前为自身辩护。对于哲学而言，如果道德并非是个不可质疑的前提或者不能质疑的给定性，而是一个有待研究的对象或者一个问题，那么道德就是哲学的研究对象。作为探测的指针，对于道德义愤的首要目标和最终根源的追问能够发展出一种非常有启发性的力量，这种力量丝毫不逊色于其他那些对"企图超越道德"的道德追问。[①] 任何致力于施米特及其学说研究的人，最好将这两个问题并提，不忽视任何一个问题。

面对一个将"严酷的道德决断视为其政治理念的核心"且视道德和政治与神学荣辱与共的理论家，怎么可能对尼采的警言置之不理?[②] 如果没有攥紧阿里阿德尼线团——对这个政治神学家的义愤的基本对象的问讯能将这一阿里阿德尼线团抓在手中——怎么可能成功地找寻到穿行于这一充满历史激变、政治风浪、有意误导以及不自觉的晦暗的迷宫并进入其中心的著述的路径呢?

然而，施米特不是自诩为一个"纯粹政治的理论家"吗? 或者，即使并非如此，至少也是个"其政治思想前后一致"的"政治现象的观察

① 尼采，《善恶的彼岸》，格言 6；参格言 19 和 211。

② 《政治的神学：主权学说四论》，慕尼黑，莱比锡，1922 年，页 56（修订第二版，1934，页 83）；参页 55(82)。

者"?[1] 像一些人所认为的,他不是以严格区分政治与道德——或者像另外一些人所说的——完全割裂政治与道德而著称?与施米特对"人文主义道德"的批判以及对这种"道德主义"的否弃相一致,这种名声不是最为持久地占据着和主宰着朋友和敌人的心灵吗?在很多人眼中这种与他的名字相联系的冷酷的无畏和令人神往的恐惧在很大程度上不正是源于此吗?这不同样是一种以更大规模向他袭来的道德义愤吗?

任何试图在关于施米特的偏见中寻找其意向的人,只会身陷一团迷雾,从而肆无忌惮地遮蔽施米特自身的迷宫,无缘登堂入室哪怕半步。崇拜能显明有关崇拜者的信息,义愤则能揭示出很多有关义愤者的情形。然而,关于崇拜和义愤的对象的判断,也有可能发生失误,从而阻碍而不是启明通向最为重要者的路径。难道"纯粹的政治"的宣称不会是一种修辞、政治和道德的分离不会是某种策略的一部分,即归根结底它们不是同样以某种"严酷的道德决断"为其基础吗?如果施米特对"人文主义道德"以及"道德主义"的攻击恰好受制于一种道德动机,那又该如何解释?

最后,如果对施米特曾经试图超越的道德问题的追问仍然是一种能够显明事实且能增加我们的知识的有意义的问题,那么这种追问在有关施米特本人的那些宣称面前就应该止步不前并保持沉默吗?

让我们紧握阿里阿德尼线团的最远端,并且首先观察那些最先由施米特系统勾画出来的对于时代的道德画卷的批判。为此,我们需要依据施米特的权威,正是他请求我们时刻关注来自某种作品(oeuvre)、学说和政治—神学决断的历史挑战。一战期间他这样写道:

> 像那些怀有邪恶良知的事物一样,这个时代以谈论其问题性为乐,直到良知的激荡泯灭下去并自得其乐为止,据说这至少是有趣的。这个时代自诩为资本主义、机械主义、相对主义的时代,交通、技术和管理的时代。实际上,"商业"似乎成为这个时代的商标,成为达到任何可悲或者无意义的目标运

---

① 《政治的概念》,第一版,页26(编入"社会科学与社会政策文库",第58卷,H。1927年9月1日);第二版,页67[《政治的概念:兼论中立化和非政治化时代》,慕尼黑/莱比锡,1932;对于第二版的引文将根据第一版给出,而页码将参考新版《政治的概念》(兼有一个导言和三个附录的1932年的文本),柏林,1963年,以使读者更容易找到有关的段落出处]。有关《政治的概念》的不同版本的文献目录,可参拙著《隐匿的对话》,斯图加特,1988年,页14-15。

> 转良好的手段,手段相对于目的的普遍迫切性,商业抹杀了个体的存在,以至于个体甚至不再能觉察自身被抹杀,故此他也不再依赖某种理念,至多依赖某些陈辞滥调,而且总试图确保所有的事情都运转平稳,避免没有必要的摩擦。由通常的手段性和可计算性发展出来的巨大的物质财富成就是如此令人惊异。人变成了贫乏的怪物,"他们无所不知,却什么也不相信"。他们对周围的一切都感兴趣,却没有任何事情能使他们欢欣鼓舞。他们理解一切;他们的学者在历史中、在自然中、在他们自身的心灵中留下探察的印痕。他们是人类学家、心理学家和社会学家,最后他们撰写关于社会学的社会学著作。如果某个地方遇到了麻烦,某种敏锐和灵巧的分析以及合乎目标的组织就会应运而生,以排除那些不便。即便这个时代的穷困者,那些像影子一般一瘸一拐地劳作着的大批的不幸者,以及那些成千上万渴求自由的人,证明其自身只是这一时代精神的产物,即将所有的一切简化为其意识的公式,否弃任何形式的奥秘和灵魂的欢悦。他们指望在地上建立天堂,由工商业成就的天堂,而且事实上据说这个天堂已经在这块土地上建立起来,在柏林,在巴黎或者在纽约,这个天堂配备有游泳池、小汽车和俱乐部的椅子,时刻表似乎成了他们的圣经。他们不需要爱和恩典的上帝。他们已经"制造"了如此多的奇迹,他们为何不能"制造"出一个人间天国的通天塔呢?的确,那些最重要的和最终的事物已经世俗化了。正义为权力取代,诚信退化为可计算性,真理蜕变为被普遍认可的正确,好的趣味取代了美,基督教成为一种和平组织。价值的普遍混淆和伪造品统治了人们的心灵。利弊的精确权衡代替了善恶的区分。诸如此类的混乱令人惊恐。[1]

这幅图画——1916年施米特试图以此表达"时代的道德含义"[2]——汇集了几乎所有重要的对象,施米特终其一生充满义愤和

---

① 参施米特,《丢伯勒的〈北极光〉:关于这一作品的要素,精神和现实性的三项研究》,慕尼黑,1916年,页63-65。

② 参施米特的《丢伯勒的〈北极光〉》,同上,页68。

厌恶地与这些对象作过斗争,或者说,我们也可以从远处辨识出这幅图画:世界成了一个大工厂,成了一个空洞地运转着的机器,没有目的,也没有目标,就这样永无休止地运转着,像一出精心策划的戏剧,方方面面调停、均衡、完美无缺,有趣是自然的了,却缺乏伟大,缺乏充实,缺乏意义,处于一种疲软状态、忙忙碌碌的无聊状态和每完没了的争论状态,缺乏所有那种强烈的情感,平庸乏味,没有奥秘,没有魔力。不断扩展的世俗化,信仰的真理的失落,不断增加的无神论,或者如他十年后所说的那样:上帝的无能性。[①] 人类的傲慢,他们将其意志的规划和利益的算计置于天意的位置,他们误以为能够强行建立一个人间天堂,在那里,他们似乎免除了善恶的决断,并一劳永逸地从中驱除了紧急状态。

从一开始这就是一个"世俗的时代",[②] 它迫使施米特倾其全力与之斗争。无论出于何种理由,它都是企图为这样一个时代开辟道路,并多方尝试将无限制的对于安全的考虑付诸实施。施米特的义愤对于那些沉湎于如下信念的人同样有效,即"世界间的万有纯属人事"。他对同时代的人怀着愤怒之情,因为他们仅仅仰仗所谓"惊人的成就",这种成就的确是"无庸置疑"的:"大城市,豪华轮船,以及卫生保健;舒适的消暑胜地从心灵的监禁中诞生"。他们狂妄地指望着准备一切,组织一切,命令一切。如此的世俗化。在这里,所有的事情似乎都安排和构想得井井有条。"那个唯一重要的事情除外"。[③]

1970年,在其最后独自发表的出版物的后记中,施米特——自其最早的关于时代的批判以来半个多世纪已经过去——再一次勾画出一幅轮廓鲜明的"反面画像",以便"更清楚地表明自己的立场"。[④] 这在下面的两个句子中表达得更为集中和凝练:"人事变幻如浮云"。"惟人自身能反对人"。

就像1916年一样,如下信念在施米特所勾画的反面画像(Gegenentwurf)中仍处于中心地位,没有发生动摇,即"世界中的一切纯属人的事情",人们将一切都用来服务于规划——支配的权力,使所有的一切都受人的愿望和要求的支配,人们可以做一切事情。通过勾

---

① 参施米特,《柯特四论》,科隆,1950,页11。

② 参施米特,《丢伯勒的〈北极光〉》,同上,页66。

③ 同上书,页67,69,77。

④ 施米特,《政治的神学续篇:关于终结所有政治的神学的传说》,柏林,1970年,页124。

画敌人的特征，施米特确认自己的立场；通过反对普罗米修斯式的人物的虚妄，施米特否定性地确认他的位置。“他窃取天空的闪电，发出新的霹雳。”“他窃取神的光荣，创造出新的世界。”[①] 泰坦似的理想主义者(Himmelsstuermer)——施米特最终将其视为他的敌人——的虚妄，由于拒绝将反叛理解为反叛，拒绝将亵渎神圣的行为视为傲慢的品性，这种虚妄达到了无以复加的顶峰。

反叛者否认其反叛。他否认与敌人之间存在着战斗。他相信通过以下途径能够摆脱决断和斗争，即在无止境的进步过程中通过将作为负责任的主体的自身予以消灭，从而成为自我造就的新人。此外，通过科学、生产和消费之间相互加强的协调和配合，这种所谓的“过程—进步”“不仅生产出其自身以及新人来，而且生产出其自身的创新性的可能性的条件来”；这意味着从无中创造的对立面，或者说创造虚无乃是为一个不断更新的现世性的自我创造的可能性创造条件。[②] 普罗米修斯式的妄想的疯狂性昭然若揭。这种疯狂性可以从施米特所选择的每一个独特措辞中显露出来，这些措辞刻画了那些涌动着某种内在性的孤独性的“思想系列”，而这种内在性又与神学的超验性作着斗争，但却从不愿承认这一事实。这种“新的、纯粹现世的属人的科学”需要装扮为一个“漫无止境的由人类的好奇心驱动的但充其量不过是现世的属人的知识扩展和知识更新的永不停息的进步过程”。它无非是一种自我授权，这一点骗不过施米特的眼睛。

施米特从中辨识出一种“新的神学”——虽说这一结果它不愿看到——以及一种在所难免的“反神圣化的自我神圣化”，如果有一个要求服从的上帝的话。新人的世界将是一个新神的世界。在“纯粹现世的、属人的”安全的王国中，似乎没有奇迹存在的空间。人们“拒斥”奇迹。似乎奇迹只能与破坏活动相干，与人们从中能够推断出存在着敌人的那些事实相关。[③]

对施米特而言，普罗米修斯者的反叛有着许多面相。它没有必要

---

① 同上书，页126。施米特用几个六音步诗行应和了 Melchior de Polignac 枢机主教的几行诗。在其《驳卢克莱修，或论神与自然》中，这位大主教攻击了自伊壁鸠鲁到迦桑迪、霍布斯和斯宾诺莎的哲学家的无神论(参施米特，《语汇：1947年至1951年文集》，柏林，1991年，页25和页154)。这位大主教所使用的短语“他窃取了朱庇忒的闪电”对准的是伊壁鸠鲁。

② 《政治的神学续篇》，同上，页125。

③ 同上书，页113－114，125－126。

像那种关于“过程—进步”的幻觉一样走得如此之远,以至于不论是在原来的意义上还是在可以更新的意义上都“不再认可旧事物”,而只认可“新事物”。施米特以尖刻的讽刺使得那种企图绝望地摆脱其神学—政治的对手的努力获得了一种“土生土长的”(autochthonen)、独立的表达:“所有试图清除一切的去神学化、去政治化、去司法化、去意识形态化、去历史化以及其他的类似努力都失败了;清除清除了自身,它连同清除自身一起被清除。”[1]

工业—技术进步的白版(die Tabula rasa des industriell - technischen Fortschritts)——施米特将其看作源于将所有的事物都化为可以计算的因果过程的功能主义——是极为可鄙的;它不再需要否弃其自身(一开始)。这同样适用于那些进步的“真正 担当者和推动者”的进攻性以及那些作为“真正的攻击者”的技术和科学的进攻性。[2]普罗米修斯似的自大在“进化论的信仰”中得以表达:人作为“生理上和本性上皆极为羸弱和匮乏的生物”,依靠自身的力量和授权并借助技术和科学的力量为其自身创造了一个崭新的世界,在这个世界中,“人成为最强悍的生物,甚至是唯一的生物”。

这种自大还在各种形式的集体的自我救治和个体的自我救赎的尝试中体现出来。施米特还在那些意义的确立者和宏伟行动的计划者那里发现了这种自我授权的自我虚骄性,他们献身于人类的“巴比伦式的统一”,同时他还在生活的自我满足中发现了这种自我虚骄,这种生活的中心建立在独立思考的基础之上。在无政府主义者对所有权威的拒斥中以及在资本主义者使得这个世界变得更加“安全”的努力中,他同样发现了人类的自我虚骄。自我满足和“潘神门徒们的得意自足”(Problemlosigkeit der Panisken)[3] 的田园牧歌图景似乎已然步入美妙的天堂,而“技术性宗教”以及得以解放的生产力和趋于无限的消费欲望所带来的全部荣耀许诺了这个天堂。忠诚于大地的自然主义与祈盼星空的创意论者(Artifizialismus)显露着同样苍白的微光。有谁沉迷于

---

① 同上书,页124。

② 作为两重区分的范例的共同体(Gemeinschft)与社会(Gesellschaft)的差异,参 Estudios Juridico - Sociales. Homenaje al Profesor Luis Legaz y Lacambra. Santiago de Compostela,1960年,页173;参施米特,《政治的神学续篇》,同上,页126。

③ 〖中译编者按〗Panisken 指古希腊神话中的半神潘(Pan)的门徒,“潘神门徒们的得意自足”是施米特语带贬义的提法,指那些满足于此岸生活、忘却上帝的人的得意自足。

"纯粹的此岸性"或者在行动上臣服于它,就是与彼岸的上帝开战。[①]

哪里反叛被敬奉为准则,哪里反叛被确立为人的标志并被宣称为其历史进步的起源和决定性的时刻,这种造反和弃绝、怀疑和傲慢就变成了公开的敌意。对施米特而言,任何反对全能主权的敌意都没有巴枯宁的无政府主义更加露骨,任何反判都没有巴枯宁的无政府主义更加旗帜鲜明。施米特珍视的,这个俄国人反对;施米特深信不疑的,这个俄国人拒不接受。他攻击天启的真理性,否认上帝的存在;他企图废止国家,不承认罗马大公教的普世诉求。[②] 在既不要上帝,也不要主人的口号声中,巴枯宁"以斯堪特人的狂怒"大肆非难所有的统治、所有的秩序、所有的等级制,反对上帝的和人的权威。[③]

在巴枯宁身上,施米特目睹了"全部西欧文化传统概念的真正敌人"的粉墨登场。从巴枯宁开始,在他那里,早于"苏维埃共和国的野蛮人几个世代",施米特相信自己发现了政治和宗教、教皇和上帝、理念和

---

① 施米特,《政治的神学》,页45,55-56(64-65,81-83);施米特,《政治的浪漫派》,第二版(与1919年的第一版相比有很大修改和扩充),慕尼黑,莱比锡,1925年,页137;施米特,《欧洲法学的状况》,图宾根,1950年,页32(再版时收入《1924-1954年期间的宪法学文集:宪法理论文献》,柏林,1958年,页426);施米特,《从被掳中获救》,科隆,1950年,页49,82-83,参页53,88,93;施米特,《柯特四论》,页112;施米特,"世界的一体化",参《Merkur》,第6卷,第1期,1952年1月,页1-2,8-9;"夺取—分割—牧养"(Nehmen/Teilen/Weiden)(1953),《1924-1954年期间的宪法学文集:宪法理论文献》,页495-496,503-504;"法—夺取—命名"(Nomos-Nahme-Name),《永远的告别:埃利希(匹茨瓦拉纪念文集》,纽伦堡,1959年,页102;参施米特的《语汇》,页10,47,84,148,218,264。

② "上帝是一切,现世和人什么也不是;上帝是真、善、美、正义、力量和生命,人是假、丑、恶、不义、虚弱和死亡;上帝是主人,人是奴仆。人不能靠自己发现、而只能靠神启达至永恒的正义、真理和生命。但是,有启示,就有受神灵感动的启示者、救世主、先知、祭司和立法者。那些人一旦被确认为神在世上的代表和人类的神圣教师,被上帝亲自挑选出来指引人类踏上拯救之途,他们就必定要行使绝对权力。所有的人都应该无限地、被动地顺从他们,因为有神的理性,就根本不可能有人的理性,有上帝的正义,就根本不可能有尘世的正义。人是上帝的奴仆,但同时也是教会和国家的奴仆,只要国家经过了教会的祝圣。在现存的或以前存在过的所有宗教中,基督教比任何其他宗教都更好地理解了这一点——就连古代东方宗教也不例外,况且这些宗教只是某些特殊的、享有特权的民族的宗教,而基督教则要成为全体人类的宗教。在所有的基督教派中,也唯有罗马天主教才以严格的一贯性宣告和实现了这一点。正因为如此,基督教是绝对的宗教、最高的宗教,从使徒那里传承下来的罗马教会是唯一具有融贯性、正当性、并出于神授的教会。"参见巴枯宁,《上帝与国家》(Dieu et l'Etat, 1871),《全集》,莱顿,1961/巴黎,1973,第八卷,页98/99(中译编者按:原文为法文)。

③ "一切世俗的或人的权威都直接来源于灵性的或神的权威。"《全集》,第八卷,页173。

精神的最为顽固的敌人[1],由此,施米特采用了"政治的神学"这个概念,这一概念从此与他的名字密不可分,没有任何其他概念能像这个概念一样与他联系得如此紧密。

为了揭露敌人并试图给其致命一击,巴枯宁利用这个概念投入反对敌人的战斗,而施米特则将这个概念据为己有,借以识别其自身的立场,同时利用这个概念反对他的敌人。他只字不提这个从此以后使其受益匪浅的武器的出处,也闭口不谈他是从哪场战斗中从敌人那里夺取的。巴枯宁利用这个武器反对马志尼。[2]他之所以锻造这个武器乃是为了这样一场战争,在这场不可调和的两军对垒中,一方簇拥着撒旦的旗帜,一方则称颂着上帝的威名。[3] 施米特利用这个武器投入了同样的战争。凡巴枯宁以撒旦的名义否定的,却被施米特以上帝之名予

---

① 施米特,《政治的神学》,页45,49,50,55,56(64-65,69,71,81,83-84);《罗马大公教与政治的形式》,哈勒劳,1923年,页74-78和80(略有改动的第二版,慕尼黑,1925年,页49-51和53);《当今议会制的精神史状况》,第二版(与第一版相比有改动和扩充),慕尼黑,莱比锡,1926年,页79,83,87;参《政治的概念》,页60,64,尤其是第三版,汉堡,1933年,页45。

② 巴枯宁,《马志尼的政治神学与国际工人协会》,圣[伊美尔,1871年(再版时收入《全集》第一卷]。施米特不曾提及这部作品。但他是这么评论巴枯宁的:

> 他与意大利人马志尼的斗争乃是一个可怕的世界史巨变的的象征性预演,这一历史巨变比起国际大迁徙来有着更宏大的规模。共济会信徒(Freemaurers)马志尼**对于上帝的信仰在巴枯宁看来——就像任何一种上帝信仰一样——只不过是存在着奴役的一种证明**,而且也是之所以存在各种各样的邪恶以及国家和政治权威的真正原因;它是行而上学的中心主义(施米特,《罗马大公教与政治的形式》,页75(49),强调号为我所加)。

此外可以比较一下施米特在其《罗马大公教与政治的形式》中的最后一个句子中对巴枯宁和马志尼的比较,按照施米特在其《政治的神学》里的说法,那本书(指《罗马大公教与政治的形式》,译者按)与《政治的神学》"同时"写于1922年3月。《政治的神学》这本书在施米特对敌人的攻击中达到了高潮,为此他精心选择了一个称谓以使敌人变得更加容易识别:在结尾的句子中巴枯宁被称为"反神学的神学家","反专政的的专政者"。施米特对于其著作中的这些关键概念和关键句子的"出处"有意回避,可以从很多例证中体现出来。可参拙著《隐匿的对话》,页54,91,103,104;参页70-71。(施米特的《罗马大公教与政治的形式》直接攻击的是1912年在柏林出版的索姆(Rudolph Sohm)的著作《大公教的本质和起源》,但施米特也没有提及此事。)

③ "按照马志尼的学说,如同按照基督教教义一样,恶就是人对神的权威的撒旦式反叛。相反,我们在这种反叛中则看到了人类一切解放的终将结出果实的胚芽。如同十四世纪波希米亚的方济各小兄弟会一样,革命的社会主义者在今天也用这样一句话来互相辨识:**以受损害的人的名义,向你致敬**。只不过今天这个被制服、却毫不屈服的反叛者撒旦叫做巴黎公社。"参见《马志尼的政治神学》,《全集》,第一卷,页43/44;另参见页45、72(中译编者按:原文为法文)。

以肯定。那些对这个无神论的无政府主义者而言充其量只不过是人为虚构的东西,在这个政治神学家眼中却是上帝恩赐的实在。

赤裸裸的反叛并非最具威胁性,明目张胆的敌意并非最具决定性。在与上帝和国家的战斗中,当撒旦被欢庆为永恒的反叛者和世界的解放者,或者如在波德莱尔的撒旦主义中,当撒旦与弑兄者该隐被堂而皇之地加冕之时,[①] 撒旦很难说已经淋漓尽致地显示了它的力量。真正的撒旦乃是隐匿于无形,对此施米特确信不疑。老练的敌人偏爱诡计,他是作伪的行家里手。他将尽量规避公开的战斗,且几乎从不打着自己的旗帜粉墨登场。他不会向某个人或某件事情宣战,如果不是"向战争本身"宣战的话,相反,他毋宁许诺某种和平,并不遗余力地将其敌人诱入一种虚伪的安全感中。

一切都以一种合逻辑性的标准来衡量,凭借这种逻辑性,经济理性主义建立和推进了一种"不可动摇的客观性的制度",并且这种客观性发展到了如此地步,以至于任何统治都是多余的,因为"事物统治其自身";而且,与这种伴随着技术和工业进步而来的对神学和政治的清除相比,巴枯宁的战斗显得只是"一个天真的蛮汉"的战斗。[②] 就时代的道德意涵这一标准而言,无政府主义者远没有布尔乔亚重要,与布尔乔亚的无孔不入的现实性相比,无政府主义者简直望尘莫及。

不是巴枯宁,而是那种计算和深思熟虑的制度的代言人才是施米特关注的中心。布尔乔亚是"世俗化时代"的倡导者和最终的完成者。在布尔乔亚身上,施米特识别出了一种纯粹由对安全的需求所支配的人的类型的存在。对布尔乔亚来说,没有什么比安全更为重要:肢体和生命的安全,免于神和人及于其个体存在的侵害的安全,不受搅扰的工商业的安全,不受干预的财富积累和享受的安全,等等。

总之,没有什么比其自身和他的财产更为重要。任何可能将其引向整全(das Ganze)的诉求 他都予以逃避。由此他的政治立场得以辩护,即政治需被商业和通讯业驯服,同时得以辩护的还有他对宗教的态度,在他看来,宗教只是"私人的事情"。他无视"善与恶、上帝与魔鬼的不可避免的对立以及在双方之间存在着的非此即彼的生死选择,这种非此即彼否认所谓的折衷以及'更高一级的第三者'",他指望着"通过

① 巴枯宁,《上帝与国家》,《全集》,第八卷,页 88 - 89。施米特,《政治的神学》,页 55 (80 - 81) 。

② 施米特,《罗马大公教与政治的形式》,页 79(49) 。

那种无休无止的闲谈无休无止地悬置"最后的摊牌。[①] 没有人像他那样对和平与安全的允诺能够欣然接受。启示似乎与他毫无干系。他很容易地就屈从于此种诱惑,即献身于这样一种信仰,"人类的自然的、此岸的存在拥有无限的改变和幸福的可能性"。[②] 他唯一能够忍受的奇迹乃是由其本人创造的奇迹。

在施米特看来,布尔乔亚是这样一种人的缩影,对此有诗为证:"他将自己圈进来,将上帝赶出去。"[③]

---

① 施米特,《政治的神学》,页 50,52,54(71,75-76,78/79);《罗马大公教与政治的形式》,页 25,42-43,58-60(17,28,38-39)。

② 施米特,《政治的概念》,页 93。

③ 施米特,《政治的概念》,页 62;"法律和空间",见 Tymbos für Wilhelm Ahlmann,柏林,1951 年,页 243。在其同时代人中,施米特并非是唯一一个以基督教精神来攻击资本主义和自由主义的人。"资产者的心灵及其意识",在别尔嘉耶夫的《基督教与阶级斗争》(1936 年出版于 Luzern)中我们读道:"从其历史根源上来说,与对基督教的离弃和基督信仰的衰落密切相关。资产者的心灵感知方式与一个真正的基督徒是相对立的"(页 78/79)。"共产主义者乃是……最后的资产者,这种资产者,他们攫取了最后的胜利,从而称为集体的人,并将其权力蔓延至方方面面"(页 57)。因此,"那个将要到来的社会主义王国乃是一个最后的资产化了的王国"(页 98;参 37-38,55,56)。

在"资产者的心灵中",别尔嘉耶夫看到了"对于十字架以及对于尘世性存在的悲剧性原则的最终拒斥"(页 58)。在其《论基督教的尊严和基督徒的羞辱》(1936 年 Luzern 版)中,别尔嘉耶夫将这种指责发展到了这样一种控诉,"资产者的根本意图"无非是"追求尘世间的权力和资产,拒斥各各他(〖译按〗耶稣受难地)的奥秘(das Geheimnis von Golgatha)。这就是资产者的终末论观念;资产者的制度不过是意味着对耶稣基督的拒斥,不过是意味着将他钉上十字架。耶稣基督也能够将那些称讲他的话语的人钉上十字架"(页 51/52;参页 39,41,42,44,48,55)。彼得森(Erik Peterson)在其 30 年代的一篇文章《政治和神学》中这样写道:

> 主张神学和政治互不相关的自由主义乃是这样一种自由主义,它在政治领域将教会和国家予以分离,对它而言,神学中所谓的我们都归属于基督的身体只是私人性的观点,基督的教义只不过是主观的意见罢了。无庸讳言的是,这种信仰的私人化,正像自由主义所做的那样,必将使整个教义遭逢有害的影响。由于上帝已被剥夺了其所拥有的超验品性的可能性,它才能进入私人的宗教关系之中。由于神人成了自由的资产者,虽说他不施奇迹,然而却宣讲人性的教义,他的血虽然不再有奥秘可言,然而他却可以为他的信仰而死,他虽说无法从死亡中复活,却仍能存活于他的后人们的记忆里,他虽然不能宣布世界的终结以及他的重临于世,但却关照我们欣赏田野里百合花的美。因为连圣灵也不被尊奉为三位一体中的第三个人格,而只是在心理学的意义上被看作所谓的自我心灵的宗教体验。因此,政治与神学已不再相关的宣称只能被自由主义以这样一种方式予以实施,即基督信仰遭致异教的诋毁。

未刊手稿,由 Barbara Nichtweiss 抄写,页 1-2。参 Barbara Nichtweiss,《彼得森:生平和著作的新视角》,弗莱堡,1992 年,页 820-821。

施米特的价值判断有一个共同的遁点(Fluchtpunkt)。它们指向施米特不惜一切代价坚决守护的东西:指向他的信仰的确定性。在其信仰的确定性中,施米特维护了他的存在的中心,这个中心本身能够支撑他、保护他。

然而,要想让这个中心支撑他、保护他,他必须证明这个中心是一切事物的中心。人的"赋予意义"的努力毫无意义,其"确立价值"的企图无法逃避其任意性的本质,也不值得向其作无保留的效忠,更谈不上其无条件的有效性。只有这样一种确定性能够满足施米特对安全的渴求,这种确定性使得所有属人的安全灰飞烟灭;只有那种极端地超越了所有属人的支配权的权力的确定性才能够确保道德的重心,这个重心结束了任意性的统治:这种确定性就是上帝的确定性,这个上帝要求无条件地服从,他绝对地统治一切,绝对地审判一切。人本性上不必是虔敬的,他只须对真正的德性亦即"绝对律令"怀有一种热烈的兴趣,以全身心地渴慕启示。

施米特喷涌而出的的义愤和论战源于这样一个决断——维护道德决断的严厉性。对施米特而言,这种决断乃是其政治神学的结论和表达。因为,在政治神学——它将一切都置于服从的命令之下——看来,对道德决断的声辩本身即是一种道德义务。道德义愤从一种道德性的情感转变为道德的强制性行动,而道德论战则被赋予了这样一个职责,即为道德的选言判断提供有效性,这种有效性将现实性最为内在地联结在一起。

道德人对绝对有效性的需求期盼一个道德的非此即彼被永恒铭刻的世界,期盼一个最终的对立和冲突已宿命般地为人安顿好了的实在。这种道德需求将他引向这样一个实在,他被这个实在彻底地俘获,却无法理解它,只能满怀感激地趋近它,内心充盈着某种神圣的畏惧。道德人渴念悲剧,他按照某种表象来把握这个世界,如把世界理解为某种命运及其安排,理解为犯罪、审判和某种隐匿的天意,以及理解为原罪、惩罚和救赎。

理智无法把握的事物在信仰看来恰好是精神的滞重性的不可辩驳性的最好证明。道德决断的必然性亦即"你应该!"的命令远远超越了人的理解能力。严酷性远比争论、权衡和理解优越。因为神意通过"无须争辩的实在事件的神秘勾连和牵缠"而发挥作用。在通常情形下,行动者无法揭开这一神秘性。然而对于那种道德需求而言,一切都取决

于那个悲剧性实在据以诞生的崇高的源泉;那个悲剧性实在所秉有的神秘性只会使得这一源泉的崇高性更加凸显。

> 这一悲剧性事件的核心——也是悲剧性真理的源泉——如此不可动摇,以至于任何有死的人都无法对其予以臆想,任何天才都无法虚构它。[1]

对施米特而言,那些由诗人描画的、构成悲剧的"非相对的"以及"非玩世不恭的"严苛性的事物与此同时而且首先对他本人构成了非相对的和非玩世不恭的悲剧性事件的严苛性,在施米特看来这也是悲剧的诗性描画的基础:"突入剧中的时间"以及由神圣的天意所统治的历史本身"超越任何一种人的发明"。

在这两种情形中施米特均遭遇了那个不可逾越和不可支配的权力。他遭遇到了"一种不可动摇的人的大脑无法想像的实在性,它来源于、发生于以及存在于这个世界之外。这种不可动摇的实在性乃是一沉默的礁石,游戏的激浪拍打着它,飞溅起真正的悲剧的浪花"。[2] 施米特筑起的这一命运的悬崖乃是普罗米修斯式的追求和欲念的绊脚石。恰恰是施米特深信不疑的——即生活中必须坚定不移地保持其严苛性,以及恰恰是施米特寄以厚望的——即与那个绝对的、无条件的和至高无上的实在不期而遇,却被人类的那种执迷不悟的自我授权和自我拯救的"唯意志论的行而上学"悬置起来。[3]

所有普罗米修斯式的行动和创举都企图最终克服那个悲剧。它们只不过是致力于其最后的终结。哪里当人成为"唯一的存在"而且"人可以为所欲为",哪里就不再有悲剧的容身之地,因此也不再有对施米特来说举足轻重的道德决断。这其中蕴涵着施米特对这位反叛的神灵的后裔们的深刻敌意,而且,试图通过其"反面形象"弄清自己的立场对于施米特有着重要的意义。首先是这个命令,人是后来才被造出来的。

---

① 《哈姆雷特与赫库芭:突入剧中的时间》,杜塞尔多夫-科隆,1956年,页47;参《政治的浪漫派》,页104。

② 《哈姆雷特与赫库芭》,页47,54;参 页48,51和55;《柯特四论》,页114;《语汇》,页23,24,287。

③ 参《政治的概念》,页93;《从被掳中获救》,页49,52/53;并留意一下施米特在其书《国家的价值与个体的意义》(图宾根,1914年)的前面所引的警句。

没有全能的命令者就没有绝对的命令,没有基督教的上帝就没有基督教的道德,信仰的确定性之外就没有所谓的安全而言——施米特很清楚:在谁是敌人的决断中什么才是性命攸关的。[①] 借助于认清那些“最深刻的关联”,他确定了他的立场。他的政治神学不仅考虑到这样一个洞识:神学消亡,则道德消亡,道德消亡,则政治消亡,假定神学或者道德能够“消亡”的话。

除此之外,施米特对以下认识更加坚信不移,“否认原罪将摧毁所有的社会秩序”[②]。因此,人们不必等待那种通常所说的“上帝的无能”,更不必为了保证社会秩序而从那种善意的“对上帝信仰的辩护”中期盼任何东西。关于上帝的信仰与社会秩序之间无论存在着什么关系,关于原罪的信仰对于这种秩序才是绝对必要的,这一点对施米特的政治神学来说也是理所当然的。

原罪的学说使其保证者得以显明,他确保极端的非此即彼的无可逃避性直至时间的终结:吾将仇恨播撒在你的后代和他的后代中。对“创世纪”三章十五节的真理的信仰乃是施米特政治神学的根基。[③] 原罪的学说关乎善与恶、上帝与撒旦以及服从与反叛的对峙。相应地,这种信仰却将人自身置于最终的非此即彼的境地。故此,原罪学说所要求的关于绝对的信还是不信的决断就成为“严酷的道德决断”的范型。依据这一范型,施米特将后者理解为前者的根本上永远同一的、在历史中永远更新的重复。由此,“严酷的道德决断”乃是其试金石。由此,对于“道德”的态度标志着某种分水岭,对此施米特不会视而不见。

布尔乔亚企图规避决断并在非政治的无风险的私人领域中寻找其救治,其命运“就此得以判决”。[④] 巴枯宁,这位第一个“将反对神学的斗争赋予一种绝对自然主义的彻底一致性”的人,也得到了同样的判决,因为正如他所渴望的,伴随着敌人的最终溃败,“在一个充斥着自然生命和肉体享乐的天堂般的此岸世界中”,“所有道德的和政治的决断都将瘫痪”。

这同样适合于如下这些人,他们向父权制和一夫一妻制开战,“鼓

---

① 参尼采,《快乐的科学》,警句 343;并参考施米特的《关于权力以及通向掌权者之路的谈话》,弗林根,1954 年,页 20 - 23;《语汇》,页 139。

② 《政治的神学》,页 55(82);《政治的概念》第三版,页 45。

③ 参《政治的概念》,页 67;《从被掳中获救》,页 89 - 90。

④ 《政治的神学》,页 52(75);《政治的概念》(第三版),页 43。

吹"回归充满纯洁的爱和友谊的"所谓天堂般的原始状态"。[①] 没有什么比"惟人自身能反对人"与原罪教义之间的冲突更为尖锐了,正像没有什么比施米特攻击的普罗米修斯式的自我授权和自我拯救与原罪教义之间的冲突更加一目了然一样;因为人将其生活完全建立在自身力量的基础之上并遵循理智和自身的判断的意志本身即是原罪:人的傲慢并非发端于他相信他能够做任何事情,而在于他忘记了这样一个事实,即人不应该依靠其自身的权威或者说不应该在服从之外做任何事情。

施米特将浪漫派界定为没有能力作严酷的道德决断;像通常的布尔乔亚一样,浪漫派永恒地延迟这种决断;当面临决断时,他所诉之于的"更高的第三者"事实上"并非那个所谓更高的而是另外一个第三者,亦即逃避非此即彼的决断的遁词";[②] 然而事情还不仅仅如此:宗教、道德和政治对他而言只不过是"其浪漫趣味的手段"或全面发展其卓异的自我的众多机缘,这种卓异的自我被其奉为"绝对的中心";浪漫派企图为其无限的主体性的至高无上性进行辩护从而反对政治—神学的实在性的严酷性,为此他利用一个实在抗衡另外一个实在,"在种种实在性的阴谋游戏中从不作决断";窃取上帝的位置并使其自身成为"终审法院"的浪漫派的自我,生存在这样一个世界中,里面"没有实体,没有功能性的约束,没有强有力的引导,没有结论,没有定义,没有决断,没有末日审判,没有尽头地前进着,引领着它的只有偶然的神秘之手";"上帝世俗化为天才的主体"这一过程召唤出这么一个世界,其中所有宗教的、道德的和政治的区分消融在一种趣味盎然的多样性之中,而确定性则在蜕变为任意性的过程中灰飞烟灭。[③]

在唯美主义者那里,情况并没有多少转机;当审美成为绝对的中心,"精神领域中的等级制",亦即那种宿命般的命运安排和确定的领导权所固有的真正秩序就会烟消云散;唯美主义者,他在其审美对象或者自身成就的"彻底的非道德的、自然性享乐中"以及在精细的消费或者

---

① 《政治的神学》,页55(81 - 82);"关于游击队员的谈话",收于约阿西姆编:《游击战与游击队员:理论与实践》,慕尼黑,1970年,页23。

② 《政治的浪漫派》,页162;参页21,26,83,133,169;《政治的概念》,页68。

③ 《政治的浪漫派》,页22,25(强调号为我所加),132,222,223;参页96797,104,161,168,169,172,175,177,205,224。

生产中找到了满足，但却错失了最为重要的；[①]道德的、宗教的和政治的冲突在唯美主义者那里转变为一种不需承担义务的比较，成为一个引人入胜的具有明暗色彩对比的艺术品，他或许会对其崇拜有加或者甚至亲手尝试一笔，但它却从来不会引领他从事"伟大的道德决断"，[②]更不必指望他能够为履行其义务而置生死于不顾。[③]

最后，施米特的这一试金石——引用一个不仅仅是例子的例子——在黑格尔那里得到了应验；因为在黑格尔的历史哲学的建构中，"从没有例外事件从外面亦即从历史发展进程的内在性之外突入历史"，因为根据这种历史构想，"相互冲突的事物彼此渗透并被整合进一个总体的发展过程中，那种非此即彼的道德决断以及断然的和决定性的对立，在这个体系中没有位置"；[④] 像其他事物一样，专政、善与恶的对立以及甚至敌人[⑤] 都"被吸收进世界精神的蠕动中"；[⑥] "道德对立的绝对性"在黑格尔那里之所以毫无位置在于以下最为深刻的原因，即黑格尔的理论"在其根本上乃是思辨的"，或者准确地说，作为哲学家的

---

① 《政治的浪漫派》，页 21，223；《政治的概念》，页 83；参《罗马大公教与政治的形式》，页 74(49)。(中译编者按：凡括号中的页码指最近一个版本的页码，前面的页码指初版的页码。全书同。)

② 参《当今代议制的精神史状况》，页 80,83；注意页 89。

③ "当精神领域里的等级制解体以后，任何事物都能够成为精神生活的核心。然而，当审美被绝对化且被提高到核心的位置，所有精神性的事物，即使是艺术本身，都将改变其本性，甚至会成为虚伪的。在只是审美的领域中，宗教的、道德的和政治的决断以及科学的概念都是不可能的。但是，所有事实上的对立和差异，善与恶，朋友和敌人，基督和敌基督者都可以进行审美的比较并成为小说情节的手段，而且它们还可以为艺术作品的整体效果添加审美的色彩。"《政治的浪漫派》，页 21。

④ 《当今代议制的精神史状况》，页 68；参《政治的神学》，页 49(70)。

⑤ 三十多年后，在一封给科耶夫的书信中，施米特这样写道："与探究在黑格尔的哲学体系中是否有'专政'的可能性相类似，一般而言，它可以是这么一个问题，即在黑格尔那里究竟是否有'敌人'存在的可能性。因为：敌人或者只是否定的一个必然的过渡阶段，或者只是虚无的和没有本质的"(1955 年 12 月 14 日)。

⑥ 《当今代议制的精神史状况》，页 68。施米特继续写道：

> 黑格尔的哲学缺乏一种在善恶之间做出绝对区分的伦理学。对其哲学而言，处于各个辩证发展阶段中的理性的事物从而也是实在的事物即是善的。从正确的辩证认识和意识的角度来衡量，那种"合乎时宜"的事物乃是善的。如果说世界史是世界法庭的话，那么它将是没有终审法院和终审判决的过程。恶不具有实在性，如果说它能够被思考的话，也是作为某种不合时宜的东西被人思考，由此，或许它可以被解释为一种知性的错误抽象，或者解释为一种缠结于自身之特殊性的暂时迷误。

黑格尔只沉迷于思辨中。①

思考并非顺服。因此,我们又回到原来的问题。依照施米特的划分,我们重又回到政治神学的关键。有谁沉迷于思辨,他就听不到那个召唤他在上帝或撒旦、朋友或敌人、善或恶之间作最后决断的声音。他不是按照来自尘世之外的命令来定夺其存在。

此种执迷、不听从和不顺服再清楚不过地证明了施米特期盼的道德:只有在信仰的顺服中人才能找到救赎。由于其神圣的血统,人生存在一种面临天意的考验和审判的状态之中。他服从于历史行动的命令。人是这样一种造物,他"必须在行动中应答"。② 政治神学将那种顺服的德行置于其核心地位,用其中一位最伟大的政治神学家的话来说,这种德行"在有理智的造物中理应是其他所有德行之母和监护人"。③ 道德的诸德行通过栖泊于无条件的顺服之中从而获得其特性,这种特性不能从其他路径获得。它们不是通向自然性至善的手段和路径,而是转化为有着绝对效力的要求。④ 它们被赋予一种约束力,这种约束力只有最高权威的命令才有资格颁授。

---

① 《当今代议制的精神史状况》,页69和76。在此意义上,黑格尔哲学的"一般的双重性"(页70)丝毫没有发生改变,这体现于这样一个事实,即他的哲学能够"被行动者严肃地对待"并付诸历史实践,从而在实际事务上具有无与伦比的影响力(页69),或者它也体现于这样一个考量中,即他的哲学"储备了足够的可能性,使得我们能够获得一个历史事件的真正的独一无二性"("当今东方和西方的世界性冲突的历史结构",参《友好的相遇:云格尔60诞辰纪念文集》,美因法兰克福,1955年,页153)。

施米特与黑格尔之间所存在的裂隙没有比黑格尔的以下立场更加尖锐了,他将自己比作"出现于知道自己即是纯粹知识的那些自我之间的上帝"(《精神现象学》,第6章,收尾句),这一宣称与黑格尔"沉迷于思辨"的志趣息息相关。在此,请读者尤其注意施米特在这个语境中所引用的亚历山大(科耶夫的《黑格尔哲学导论》中的相关段落:页144-145,153-154,163-164,195,267,404-405("作为政治思想家的克劳塞维茨:评论与引证",收入期刊《国家》,第6期,第4卷,1967,页488注释;参施米特在第488页的黑格尔引文)。此外,请参考《政治的浪漫派》,页94-95,页117;《世界的一体化》,页7,10/11,以及《语汇》,页27,107,210/211。

② 《从被掳中获救》,页53,68,75,78;"当今东方与西方的世界性冲突的历史结构",同上,页147-154。

③ "但是,在其诫命(训令)中要求服从,对于理性的受造物来说,服从在某种意义上是一切德性之母和守护者"。奥古斯丁,《上帝之城》,14章,12节(中译编者按:原文为拉丁文)。

④ 参亚里士多德,《欧德米亚伦理学》,第七章,1249b6-21;《尼各马可伦理学》,第十章,1177b7-22;尼采,《论道德的谱系》,第三章,格言1,8,9(《尼采全集(批判版)》,第六卷,第二章,页357,2-5;370,19-21;371,26-27;372,15-19;373,19-23;374,16-19);施特劳斯,《自然正当与历史》,芝加哥大学出版社,1953年,页151。

对于政治神学来说，置身于顺服之下意味着，如果政治神学想与其自身的前提相一致，就必须将其自身理解为一种源自顺服的“理论”。政治神学不能回避历史行动的命令。只有顺服于上帝才能保证免于尘世统治者的威胁，这对政治神学同样有效。难道我们应该在政治神学家的“我服从，是为了我能自由”中重新识别出尚未被任何的世俗化扭曲的“保护和顺服之间的永恒关联”的原型吗？①

当我们仔细考察那些将顺服视为其母亲和监护人的道德与政治的诸种德行，勇敢所具有的特殊地位就一目了然了。难道历史行动的命令不也是一种要求勇敢的命令？与敌人的生死遭遇同样需要勇敢。内战来临之际，如果缺乏勇敢，那些想满足其“对于国家的义务”的人无异于痴人说梦。世界史上屡见不鲜的战争、十字军东征、殉教和革命使得勇敢似乎成为必需的要求，至于那种永远不能回避的“血腥的关乎最后的决断的战争”，就更不用说了。

或许勇敢不足以使反对撒旦的战争获胜，但是，为了开启这场战争，勇敢难道不是必不可少的吗？而且，无论人们在布尔乔亚的语境中关于勇敢谈了些什么，布尔乔亚的那些最严厉的批评者们——从卢梭到尼采、从黑格尔到列宁、从索雷尔到云格尔——难道不是以勇敢这一布尔乔亚首先予以否定的美德反对布尔乔亚吗？政治神学使勇敢似乎成为不可或缺的美德。政治神学家必得在其勇敢中证明自身，更何况他知道，精神斗争比人的搏斗更惨烈（le combat spirituel est plus brutal que la bataille des hommes）。②

然而，这是一种什么样的勇敢？不是那种为了独自承担“其自身的重负”而企图理解和获取其“存在的自由的最内在的必然性”的人所必

---

① 《政治的概念》，页53；《从被掳中获救》，页20；《欧洲公法的国际法中的大地法》，科隆，1950年，页295。“做吧，并振作起来！请做那件事情，你会得到酬报；在战斗中你要奋力向前，你将头戴桂冠。那件事情是什么？就是服从；酬报是什么？就是没有死亡的复活”。奥古斯丁《致初学者（新信徒）：论象征》。（中译编者按：原文为拉丁文）

② “国家伦理和多元性国家”，引自《立场和概念》，汉堡，1940年，页145；《政治的神学》，页52，54（75，80）；《作为政治思想家的克劳塞维茨》，页502；《语汇》，页213；参“总体敌人，总体国家，总体敌人”，《立场和概念》，页239；以及“当今东方和西方的世界性战争的历史结构”，页150。兰波的话在当时是按原意引用的，施米特还没有将它弄得那么尖锐化。兰波这段话的全文是：“精神斗争与人的搏斗一样惨烈，但正义观只听凭上帝的决定”。兰波，《在地狱中的一季》（Une saison en enfer，1873），《全集》，页117。（中译编者按：“兰波的话以下”原文为法文）

需的勇敢。[1] 它也不是这样一些人的勇敢,他们在"危险的生活"中尝试"将英雄主义引入认识之中",或者其他一些顺服者的勇敢,他们献身于所谓"清白的战争",为了充当某种"知识的神圣性"或者某种"新的高贵性"的先驱者。[2] 政治神学家生就的源于顺服的勇敢至少不能混同于由智慧和审慎的德性支持的那种勇敢。[3]

实际上,这种勇敢与信仰和希望有着最为紧密的关联,其位置处于信仰和希望的中间。斯巴达人——他们为祖国生且死、并从中找到了最高的满足——的勇敢被施米特的政治神学理解为"历史的回答",且在这种相对化中得以肯定。从政治神学的视角观之,随着历史情境发生根本的改变,如果添加明确的限制性条件,即使那种单纯的忍耐式的勇敢也同样有效,这种勇敢以虚无主义为背景,持守一种"没有内容的信仰"并愿意忍受极度的苦痛——尽管如此——以参与备战。[4]

然而,不论是后来的"英雄的现实主义"的虔诚的果敢还是最初的Andreia-ideals(勇敢观念)的政治德行,它们与政治神学的勇敢均风牛马不相及。政治神学只有在那种信仰者的勇敢中才能获得其自身的独特意涵,借以直面"可怕的决断"并在这个世界中生存下去,这个"可怕的决断"在另外那个世界中等待着信者和不信者,分别赐予他们永福或是永罚。[5]

信仰、希望和勇敢这一序列在谦卑那里找到了与其相宜的延续部

---

① 海德格尔,《形而上学的基本概念:世界、有限性和孤独性》(1929/1930)。GA29/30,法兰克福/Main,1983年,页247-248;参页270-271。

② 尼采,《快乐的科学》,警句186;《查拉图斯特拉如是说》,第一卷,"论战争与战争民族"(参批判版全集第7卷,16[50]);《查拉图斯特拉如是说》,第三卷,"论新旧标榜",页21。

③ 柏拉图,《理想国》,427e;注意《法律》,630e,631c-d,659a,963c-e,965c-d,《普罗泰哥拉》,349d,359a-360e。参伯纳德特(Seth Benardete),《苏格拉底的第二次起航:柏拉图的〈理想国〉》,芝加哥,1989年,页83-88,以及克罗波西(Joseph Cropsey),《德性与知识:论柏拉图的〈普罗泰哥拉〉》,刊于《解释:政治哲学杂志》,纽约,第19卷,第2期,1991/1992(冬季号),页51-155。

④ 云格尔(Ernst Jünger),"论痛苦",《树叶与石头》(《Blatter und Steine》),汉堡,1934,页167,169,171,173,177,212/213;《冒险的心灵:昼夜记录》,柏林,1929,页24,页51;参"总动员",出自云格尔编,《战争与战士》,柏林,1930,页29/30(《树叶与石头》,页152/153)。

⑤ 《政治的浪漫派》,页104;参马基雅维利,《论利维罗马建城史前十书》,第二章,第2节和第一章第26节,《全集》(Feltrinelli),第一卷,页282-283以及页193-194;卢梭,《社会契约论》,第四卷第8章,《全集》(Bibl. de la Pleiade),第三卷,页465-467;利奥·施特劳斯,《古今自由主义》,纽约,1968年,页193、196。

分。因为顺服在如下意义上同样是勇敢之母和监护人,即在谦卑中顺服赋予勇敢一种圣经的德行作为其匹配,以反对骄傲的滋长,并使勇敢者学会将其成功和奖赏当作恩典的结果。① 有人或许会问,谦卑实际上是否并非是与下面这种人唯一相宜的德行,这种人生活在这样一种信仰之中,即他们相信他们是那位全能的上帝的造物。在那位无中生有地创造这个世界的绝对权力面前,除了顺服,信仰还能是别的什么吗?而且,顺服还能在谦卑之外的其他德行中实践吗?然而什么力量使得顺服成为谦卑的并将谦卑变为一种德行?

显然,只有当谦卑完全出自顺服,或者换一种说法就是,当谦卑自身不知道其是一种德行时,谦卑才是一种德行。② 如此以来,由于除了顺服别无他求,谦卑就是一种更为深湛的顺服吗?归根结底,只是因为除了信仰别无所知,谦卑就应该是一种最高的德行吗?

权且如此。无论谦卑能给予我们多少其他思考,③ 我们需要在另外一种层面上谈论它,如果我们想追索这样一个问题的话,即施米特的政治神学致力于达到一种什么样的道德。因为谦卑乃是理解施米特的历史主义的关键。谦卑完全决定了对待历史的态度,根据怀斯(Konrad Weiss)的历史解释,施米特将其看作是一种基督教的埃佩美修斯的态度。这位基督教的埃佩美修斯相信,历史受制于神圣的天意。

由此,历史对他而言乃是一个"不可分割的整体",那种希望其中的任何一部分与其实际发生的情形不一样的想法都是人的虚骄的表现。基督教的埃佩美修斯式的历史态度在马利亚的如下表白中有其典范:

---

① 参亚里士多德,《尼格马可伦理学》,第七章 7-9 节。

② 马丁·路德称恭顺为"至高之美德"。他不无理由地这样谈到这一美德:"上帝惟独认识这一美德,且单单树立它和启示它,人对此是了然于胸的,尤其是当人谦恭之时。"他又解释性地补充道:"真正的恭顺从不知道它是恭顺的,因为当它知道这一点时,将因着这种漂亮的外表而成为虚骄,相反地,它是以其心灵、勇气以及全部的思虑注目于卑微之事,在其目光中它一刻也不曾中断过这一行动。"《圣歌:德译与释义》(Das Magnificat, verdeutschet und ausgelegt),Clemen Ⅱ编,页 148,150(WA Ⅶ,页 560,562)。

关于这种将恭顺定义为"至高之美德",请注意路德在其 1515-1516 年的《〈罗马书〉讲疏》中对于苏格拉底的德性富有启发性的批评。这一批评具有更大的重要性,因为苏格拉底被路德视为"最好和最折中的",尤其被视作唯一的"在异教与犹太人中间"的人(第一章,1-5 节;拉-德两卷本,达姆施达特,1960 年,页 8-12)。

③ 除了包含以上的注释(第 45、50、52、53 和 54 条)的提示之外,请注意参考柏拉图,《法律篇》,716a 以及施特劳斯,《柏拉图〈法律〉的论证和剧情》,芝加哥,1975 年,页 58-61;参页 27-31。

瞧,我乃上帝的奴仆,他是这样吩咐我的。一切都取决于:与上帝在历史之中并通过历史所言说的保持一致,对于虔诚的顺服而言,上帝的言说乃是行动的召唤。然而,天意使人的智慧盲目。在人的目力所及之外,天意隐而不见。故此,基督教的埃佩美修斯只能勇敢且谦卑地期待着天命的降临,并在行动中作出应答。其谦卑最终在如下情形中得以证明:回首往事时他发现,作为行动者他已被盲目地打败。① 如果谦卑是一种德行,那么我们可以有把握地说,德行成就于困苦之地。

借助谦卑,施米特的历史主义找到了其救恩史的避难所。在某种程度上谦卑将顺服、勇敢和希望结为一体。于此同时它也坚定了施米特的这一信念:道德,“正如发生在这个世界中的一切”,乃是历史的,而且必须被历史地理解;对于历史性的行动者来说,何谓道德上当务之急的命令这一问题只有根据具体的历史境遇才能决定;也就是说,只能根据历史提交的问题予以衡量。那些追问政治神学的道德的人将会被引领至历史面前。

如果经过仔细考察的话,这一点对于诸如顺服、勇敢、希望和谦卑等的基本德行也同样有效。“在最显著的意义上”,这些德行是历史的,因为而且如果它们与基督教的永世联系在一起。人们至多可以在如下意义上称这些德行为“超历史的”,即对于整个基督教永世而言,它们能够宣称其有效性。它们的历史性关联在施米特看来乃是政治神学的证明而不是反驳。因为政治神学无意于回答“什么是德行”这一问题,其目标也不在于认识什么是永远有效的,而是在于那种遵从历史性时刻的挑战的行动,为此,信仰乃是第一要务。

政治神学以对启示真理的信仰为前提。它使一切都从属于这种启示,并将一切都引回到启示。通过维护启示的约束力,政治神学将其自身用来为顺服服务。为了遵从启示或其自身,政治神学须得是这样一种“理论”,它源于顺服,支持顺服,为了顺服。故此道德在双重意义上是政

① 施米特,《政治的神学》,页 40(70);《从被掳中获救》,页 12、53;“基督教历史图景的三个可能性”,Universitas,第 5 卷,第 8 期,1950 年 8 月,页 930 - 931。(我引用了以“历史赋义的三个阶段”这一原始标题将要发表的那篇论文,这一标题在施米特所分送的单行本中以手写的方式恢复原样。这一“被编辑随意制作的标题”可能是“完全错误的;它既不涉及‘阶段’,也与‘赋义’无关”)1907 年,柏林(1946/1947),Schmittiana Ⅰ, Tommissen 编, Eclectica71 - 72, 布鲁塞尔,1988 年,页 14;《语汇》,页 33、314、316;怀斯(Konrad Weiss),《基督教的埃佩米修斯》,o.o. ,爱德温·荣格出版社,1933 年,页 105、109 - 110、111。

治神学的原则。它是政治神学的开端，且是政治神学决定性的根基。

这种基本关系值得予以更多关注，尤其是当我们考虑到，政治神学在一些具体情状下能够为不同的道德立场辩护这一事实。由虔诚的顺服从启示推导出的主张和要求有可能彼此不同甚至相互冲突，但这并不与支配政治神学的原则相矛盾。如果这个论断是正确的，即没有神学就没有道德，那么以下说法无疑同样正确，亦即，如果道德在政治神学中不被赋予优先地位，那么所谓的政治神学就无从谈起，也无法理解。

对于施米特的政治神学而言，政治—神学的各种立场的差异和矛盾可以从其历史性得以解释。这些差异和矛盾源于这样一个事实，历史性行动的命令被认为是有约束力的，对于那种历史性的独一无二的召唤，应该作出及时的应答。如果需要对以下疑问作出解释——即既然以相同的决心服从于一个也是同一个权威并尽力为其效劳，然而那些应答为什么不仅在历史上而且在历史的同一时刻彼此会相差如此之远——那么，正像我们所看到的那样，这对于政治神学来说并不困难。

人们可能会问，是否不可能存在一个更加自然的解释？

然而，如果我们停留在政治神学的视阈中，那么施米特关于道德的基本立场就会变得前后一致。某种政治神学是否应被称为正统取决于谁相信自身受到召唤。在施米特的政治神学中没有自然法这一事实并没有使其前后一致性受到质疑。

无论如何，总而言之，施米特并非否认“自然法”能够被人的理智认识并转而信靠启示信仰尤其是原罪信仰的真理性的第一人。[①] 至少，施米特的“道德的批判者”这一形象与其政治神学的内在逻辑性相抵触。无论其晚年与所谓的“价值的暴政”的冲突还是终其一生与“人本主义的道德”的论战，其中之道德冲动都是显而易见的。其攻击“规范主义的霸权”的动机与决定其时代批判的道德旨趣同样一目了然。[②]

---

① 帕斯卡，《沉思录》，布隆施威克本，页294、434、222、92、93。（拉浮马本，页60、131、882、125、126）。

② 《当今议会制的精神史状况》，页68/69；《欧洲公法的国际法中的大地法》，页67；《法—夺取—命名》，页96－97；《语汇》，页169、179；“价值的暴政”，收入“世俗化与乌托邦”，《艾博拉赫研究》（Ebracher Studien），庆祝福斯特豪夫（Ernst Forsthoff）诞辰65周年，斯图加特，1967年（在1960年最先以私人打印稿的形式问世的文本基础上作了很大扩充），页42－43、48、51、54－55，58－59。

当他攻击那种所谓的以道德取代政治的“虚幻和欺骗”,认为这不过是为了掩盖并更有效地攫取政治的或经济的利益,其道德义愤已然一发而不可收。一般而言,这种揭露姿态——通过它施米特反对那种将政治置于道德的借口之下、打着非政治的幌子以及使用不可告人的手段的欺骗性——是如此显而易见,道德的判断和观点、对诚实和公开性的高度褒扬以及对狡诈和虚伪的抨击是如此深刻地为其政治态度和政治偏好打上了烙印,[①] 以至于仅仅由于这个原因如下说法也会显得颇为怪异,比如,施米特严格区分了政治和道德,他是一个“纯粹政治”的理论家,把握和确定“是什么”乃是其唯一关心的问题,等等。当施米特将敌人的道德面具揭穿并将敌人借以从非道德中渔利的政治利益暴露在光天化日之下,其自身的政治利益是显而易见的。

然而,施米特的这种批判的、道德的和政治的冲力走得更远。超然于所有论战性的揭露战略,他对于“逃避于规范主义”的批判的道德意义在于揭露其对于责任的逃避。在此,施米特关心的乃是对于“严酷的道德决断”的逃避,这种决断仅与某种为失败的风险所纠缠并承负着未来末日审判的滞重性的“具体的历史性决断”有关联。谁隐身在“规范主义”的后面,谁沉迷于道德的种种虚幻并由此错过了此时此地所亟须的,谁无休无至地诉之于规范,却不愿对其有丝毫贡献,以创造正常的状态或维持那种预设了这些规范的秩序,那么他就是企图逃避这种决断。[②] 对于人本主义的批判遵循了相同的冲动。

然而,对于施米特而言有着决定性意义的东西惟有通过其自身之准确定位才能变得明晰起来:只有置身于“历史的召唤”这一背景下——对于这一召唤施米特相信他通过与人本主义的道德作斗争给予了回答,这个政治神学家的道德决断才能够予以识别,这种道德决断乃是其斗争的基础。施米特那句一针见血的格言给出一个重要的提示:“谁宣称人本,谁就是骗子”。[③] 首先且在其直接的语境中,这句格言意在

---

① 《政治的概念》(第三版),页 56、57、59、60;“法西斯国家的本质和形成”(1929),《立场与概念》,页 114;《国家,运动和人民:政治统一体的三个划分》,汉堡,1933 年,页 28;《法—夺取—命名》,页 104。

② 《政治的神学》,页 11、13(16、200;《关于法学的三种方式》,汉堡,1934 年,页 22 - 23。

③ 这句话首先被施密特在其发表于《康德研究》(第 35 卷,第 1 期,1930 年,页 39)中的“国家伦理与多元的国家”中使用(参《立场与概念》,页 143),此后在其《政治的概念》第二版(1932 年,页 55)和第三版(1933 年,页 37)中重新使用。

反击那种打着人本的招牌推行其扩张战略的“凶残的帝国主义”。

施米特尤其反对那种“对于人本这一非政治化的名义的极度政治化的利用”，其最终结论乃是“否认敌人具有人性”并“由此将战争推向极端的非人性的地步”。当施米特将源于普鲁东的一句耸人听闻的话稍作改变创造出——谁宣称人本，谁就是骗子——这一格言时，他悄悄将矛头指向一种更加耸人听闻的欺骗：人本“以伦理的—人本形式”取代了上帝。

这种具有挑衅性的“取代”提醒我们这样一个事实，人本的绝对化以对上帝的背弃为先导。[①] 尤其是：即使反对上帝的斗争也假以人本之名。[②] 施米特攻击人本主义的道德，因为他在这种道德中识别出了一种反对上帝的“新的信仰”的“工具”。他向这一人本的自我神圣化之途中的“加速器”开战。哪里人本占据“最高的价值”，哪里就有如下巨大的危险，即“人的基于某种超验性和彼岸性的相对化”这一事实陷于被遗忘的状态。

---

① “在云格尔那里人们发现这么一句话：‘人性的对立面不是野蛮性，而是神圣性’。我们更愿意称之为兽性，而不是野蛮性，因为，由此事物的关系才得以明晰起来。通过使得高居于其自身之上的神圣者和超人者悄然隐遁，并且通过与一个无疑是低劣之物（野蛮性或者兽性）相比较，从而使其自身以唯一一种还值得考虑的重要性得以更加纯粹地凸显出来，人本主义的人性概念使其自身得以解放。这是一种相当普通和廉价的将自身擢升为绝对物并取消对手的竞争资格的伎俩。”《关于法制国家的争论》的后记，汉堡，1935年，页87。

② 对于普鲁东以人性的名义“反对上帝的斗争”所做的明确回应，参《政治的神学》，页45(64-65)；也参《当今议会制的精神史状况》，页82-83，以及《从被掳中获救》，页49-50和53。参《罗马大公教与政治的形式》，页69-73(45-48)。另参佩特森，《政治与神学》：

> 18世纪末登上历史舞台的那些法国人，口口声声要求人权，实际上只是人子耶稣的恶魔般的可笑的模仿者，而人子在巴勒斯坦亲自宣布了上帝统治的消息。将其军队派往欧洲各地去的那些人，只是那位将其门徒派往普世(Oikumene)各地的人子的卑鄙的仿效者……在此，那些由着泥土而造的法国人竟敢接纳所谓的“人性”。只有三位一体中的第二位格才可将人性纳入神性的特权，那些法国人却据为己有，且将所谓的“人性”还原到人自身，虽然明明知道，人世所有的王国都将从属于这位具有人性的神。这种吁求其权利的人不仅是谋杀国王和贵族、组织全民入伍的人，而且是这样一种人，他们认为由着这种行动自己还可摆脱所有的罪恶——即使看上去颇像那位上帝之子，却不像这位上帝之子那样将人世的罪恶担在自己身上——而且由于自称摆脱了罪孽，他们开始宣扬一种自由、平等和博爱的教义，然而，这一教义中的每一个词不仅是一个谎言，而且浸泡着眼泪和鲜血。

Nichtweiss根据速记符号译写，页5-6；参Nichtweiss，《佩特森》，页807。

我们有充足的理由说,源自虚假宗教的危险发展到如此程度以至于它变得酷似真正的宗教。施米特予以反对的“绝对人性的虚假宗教”[①] 将从此变得更危险,因为它诉之于基督教的“价值”并许诺其在这个世界中实现。实际上,这种虚假宗教越是道德的或者其欺骗越是一种自我欺骗,它就是越危险的敌人。如果这个问题——何谓道德上所必须的?——惟有在独一无二的历史境遇中才能予以决断,那么,政治—神学的道德立场则必须在具体情境中借助敌人来确定。

由此,这一立场本质上须通过敌人的本性予以定夺。如果敌人是欺诈和作伪的大师,那么公开性和诚实的吁求还远远不够;道德呼吁对那些经常将道德挂在嘴边的人很少会有触动;一旦自我欺骗的大门向他敞开,对其予以揭露的战略很难阻止他的步伐。对于政治神学来说,一个明确的、不再迂回的战线只能存在于这样一个地方,在此欺骗被推向极至,所有的敌意被许诺终结。

因为,除了使人们遗忘还有敌意的存在,老练的敌人怎么可能更加狡猾地迎来他的胜利呢?除了使人们错误地相信,他们已没有敌人,或者,他们正走在通向一劳永逸地消除了敌人的康庄大道上,这种遗忘怎么可能存在更大的成功希望呢?除了干脆否认敌意的存在并宣称其已被克服,还有什么比这伪装得更加天衣无缝呢?除了假装否认这一问题——在其存在的意义上他是什么且必须是什么——之外,还有什么比这做得更多吗?

在所有的历史的变动性中,敌人的不可更改的本性理所当然地成为确实可靠的坐标,而敌意则是唯一永久不变的基点,借此人们可以通过自己的力量摆脱欺骗和自我欺骗的无根性:谁想对抗撒旦,谁就必须强调敌意的存在。敌意证明其自身乃是——“仁善只是名义上的”——撒旦的阿基里斯之踵,因为其“本性”为其作伪的艺术设定了界限。

“维护”或者“反对”敌意的斗争,对其予以承认或者否认,由此成为政治—神学的首要标准。尤其是,当我们考虑到与敌基督者的终末冲突时——根据教父们的教义敌基督者的统治直到基督再临为止,这个

① 《柯特四论》,页108、112。

标准就显得是一个不可或缺的试金石。[①]在本章的开始我们详细引述了施米特关于"时代的道德意义"的早期态度,其在敌基督者的意象中得到了最为淋漓尽致的表达,借此施米特回答了如下问题:什么是敌基督者的可怕之处?为什么敌基督者比有权势的暴君"更加可怕"?答案是:"因为他知道如何模仿基督并使自己变得与基督如此相像以至于窃取了所有人的灵魂"。

那种可怕的东西乃是老练的敌人的欺骗和伪装,这种欺骗和伪装在敌基督者的似是而非的"全能"中达到了顶峰:这个"邪恶的魔法师改造了世界,改变了大地的面貌,征服了自然";它们帮助他"满足了人类所有的人为的需求,满足了轻松和舒适";

> 甘愿受其蒙骗的人们只关注那种神话般的功效;自然俯首称臣,世俗化时代悄然降临;一切都被悉心呵护,聪明的预见和计划性替代了天意;像创造任何一种制度那样他也"创造"了天意。[②]

敌基督者并非无所不能这一秘密只能显露给这样一种人,他毫不动摇地坚信,敌基督者的使命在于其只能作为敌人而存在。敌基督者要想建立其持久的统治,惟有当他能够说服人们相信如下宣传才能实现:和平和安全的允诺能够变为现实;[③] 战争和政治已不可避免地属于过去;人们不必在朋友与敌人之间、以及由此也不必在基督和敌基督者之间作出区分。人们在基督和敌基督者之间这一最终决断的光亮之

① "如果基督的敌人——敌基督不事先来诱惑那些灵魂已死的罪人——尽管他们将被他诱惑,这已在上帝隐秘的决断中,那么,基督就不会来审判生者和死者。正如经上所说的:那不法的人来是依照撒旦的行为,行各样的异能、神迹和一切虚假的奇事,并且在那沉沦的人身上行各样出于不义的诡诈之事。到那时,撒旦将会被释放,通过那位敌基督,他将做许多奇异的事,但都是假的。"奥古斯丁《上帝之城》20 章,19 节。(中译编者按:原文为拉丁文)

② 丢伯乐,《北极光》,页 65 – 66(强调号为我所加)。

③ 由于一个十分久远的传统,和平与安全的口号与敌基督联系在了一起。在中世纪时代的《讽刺诗:论敌基督》的最后一句话中是这么写着:"他们(希望)在灾祸之后,和平与安全降临,然而,却事与愿违"〔第 5 章页 413 – 414,(中译编者按:原文为拉丁文)〕。这一增补乃是建立在使徒保罗的权威之上的,他在《帖撒罗尼迦前书》中这样写道:"因为当人正说和平与安全之时,灾祸突然降临到他们身上"(第 5 章第 3 节)。这是圣经中唯一同时提到和平与安全的段落。

下所获得的最高的确定性,同样也适用于此世的终末期待。对于那些政治神学家们——维护或是反对敌意的斗争的救恩史意义对他们是不言而喻的——而言,在一个“什么也不能比反对政治更现代”的时代里,[①] 为政治辩护就成了一种道德义务。

① 《政治的神学》,页55(82);参《罗马大公教与政治的形式》,页28(19)。

二、政治或何谓真理？

> 不过，依我的说法，爱恋所欲求的既非什么一半，也非什么整体，朋友，除非这一半或整体确确实实是好的。因为，即便是自己的手足，人们要是觉得自己【身上】的这些部份是坏的，也宁愿砍掉。据我看，谁都不吝惜剥掉自己【身上】的，只把好的当自己身上的，把身上不好的当不是自己的。可以说，除了好的东西以外，人们什么都不爱。你不觉得是这样吗？
>
> 柏拉图，《会饮》，205e－206a（刘小枫译文）

施米特的政治概念以敌人这一概念为前提。

只有当——"至少作为一种现实的可能性"——有一个敌人存在时，政治才能存续下去，而且只有在敌人被识别出来的地方政治才是真实的。无论如何，关于敌人的知识都似乎是最基本的。反过来讲，只要政治继续存在，很显然地，这种知识就不会完全消失。政治以某种认知为基础，且促进这种认知。政治的最深层的意义归根结底与其所拥有的相对于认知的意义是一样的吗？在其洋洋洒洒的著述的某个地方，他近乎给出了政治的定义，他解释说政治存在于

> 一种被战争的真实的可能性所决定的态度中，（存在于）一种对于由此而被决定的有关其自身情状的清晰认识中，以及（存在于）一种准确地区分朋友和敌人的任务中。[①]

因此，政治标明了一种态度，存在于一种认知，而且确立了一项任务。在这一由三个部分组成的定义中，施米特完全有理由将认知置于

① 《政治的概念》第三版，页16；参第二版，页37；在第一版中，政治还不在于"区分敌友的任务"，而在于"区分敌友的能力"（第一版，页10）。

其核心位置。因为,那种将其自身引向战争的紧急状态的态度与某种认知有着无可争议的联系,正像准确地区分朋友和敌人这一任务也同样需要某种明确的认知一样。前者预设了某种敌意及其实在性和绝对必要性,而后者则需要一种自我界定、自我定义,亦即需要一种自我认知,否则这一任务无法进行。政治似乎不仅以认知为基础并促进这种认知,而且在某种确切的意义上政治自身即是认知。难道在其内心深处施米特将政治理解为,它在本质上乃是一种自我认知、为了自我认知且来源于自我认知?

我们还是回到讨论的开始。施米特的政治概念以敌人这一概念为前提首先意味着两个事情。一方面,敌人的概念被施米特的政治概念用来当作一种无可争议的有效尺度,另外一方面,这个概念的意义只有在被施米特视作无庸置疑的真理的视阈中才能显示出来。如果有谁想深入这项事业的核心,为了这项事业施米特提出了他的关于政治的理论,那么他必须回到那个决定性的问题,这个问题在施米特本人的"理论"中并没有提出来,而是先于他的理论而存在,因为对施米特来说,这个问题已经一劳永逸地给出了权威的回答。

谁想谈论施米特的政治概念的基本前提,他就不能对启示信仰保持沉默。施米特的政治学说如果不被理解为是其政治神学的一部分,那么其政治学说就是无法理解的。要想把握敌友区分在施米特的思想中所占据的核心含义,以及要想衡量施米特赋予其政治的标准的全部分量,就不能忽视那些将敌意的肯定和否定看作政治—神学的区分对象的其他一些标准。

粗略看上去,施米特的政治概念的意图似乎是相当谦抑的。施米特希望其敌友的区分被理解为"一种确定概念的标准,而不是面面俱到的定义和综述"。他只谈及"政治的简单标准"。[①] 对于概念的清晰性和科学的适用性的关注似乎占据压倒一切的地位。然而当回顾这个问题时,施米特强调了《政治的概念》这本书的"启发性的意图",而且不仅仅如此,他甚至承认其论述的"严格的训导特性"。[②]

---

① 《政治的概念》,页 26。

② 《政治的概念》,1963 年重印本前言,页 13、16。在 1932 年版标着"1931 年 10 月"的后记中,施米特写道:(转下页)

此外,敌友的区分本身最早似乎被限定于一个有限的范围里。施米特引入这一区分意在回答这个问题,正像"道德领域中"存在着善与恶的区分,"美学领域中"存在着美与丑的区分,"经济领域中"存在着有用性与有害性或者营利性与非营利性的区分那样,"是否在政治领域中也存在着一个特殊的、独立的和最终的区分"。[1] "政治领域中"敌友的区分"与其他领域中那些相对独立的区分"相对应。因此,施米特的这种区分无非倡导一种仅仅属于政治考量的"独特领域",1927 年时他尝试借此反对"直至今天仍然一统天下的自由主义思想"。[2] 这与施米特的"将政治当作一种整体性"的公开宣称[3] 还有十万八千里的距离。作为"纯粹政治的理论家",施米特似乎只不过是试图将自由主义思想强行借与人类生活的其他领域、但却"以特殊的激情被剥夺了其独立性并屈从于道德和法律的规范以及'秩序'"的那份债务(即政治)追讨回其自身的"领域"中。出于防守的考虑且付出了将政治简化为国际政治的代价,施米特全力论证"政治的存在论意义上的客观性和独立性"。

由此他断定,敌友的区分"在理论上和实践上都能站得住脚,而不必应用诸如道德的、美学的、经济的以及其他的区分"。而且为了反击自由主义——它将敌人"转化为经济领域中的竞争者、伦理领域中的对谈者"——施米特强调,敌友的概念"在其具体的生存论的意义上不应被当作比喻和象征,不应混同于和弱化于经济的、道德的以及其他的概念,也不能被视为心理学上的私人情绪和意向的表达"。施米特的政治标准所关涉的敌人据说"至少就其可能性或者说现实的可能性而言只是人的某种斗争着的整体","它与另外一个类似的整体相对立"。此外我们得知,它据说"只"能是公共的敌人,"公敌,而不是一般意义上的仇

> 此处所谓的"政治的概念",须在理论上"澄清"一个极大问题。各种理论应被看作客观解释的出发点并服务于科学的讨论和操作,且被允许将某种诸如此类的坚硬事实呈现出来。目前的任务包括一系列崭新的表述、注解和事例,但并不包括思路本身的变更和持续。为此,我想耐心等候的是,一年来在那些热烈地投入的对于政治问题的新的解释中,哪些立场和观点决定性地显露了出来(页 96)。

至于施米特在 1927 - 1932 年间在政治这一概念上所作的改动请详细参考《施米特,施特劳斯与〈政治的概念〉》,页 25 - 36。

① 《政治的概念》第一版,页 4。

② 《政治的概念》第一版,页 3、4、29。

③ 《政治的神学》,1934 年第二版的序言。

敌"(hostis, nicht inuimicus im weiteren Sinne)。[④]

由此一个足够清晰的形象不是呼之欲出了吗?

显然,施米特所关注的乃是维护政治的独立性和纯粹性免于那些额外负担、非法干涉或者来自人类思想和行动的其他领域的侵扰。敌友的区分所关注的乃是一种必要的、严格的界限划分,并提供一个具有可操作性的工具。政治的概念所预设的敌人乃是一个公开的、集体性的实体,它既不是某一个体也不受制于那种个体性的仇恨;它不能被一种"规范性"确定,而是一种"生存论意义上的实在性"的给定性;它不受制于道德的、美学的或其他领域的评估,而是"需要实事求是地予以对待";它是在生存斗争中"必须被击败"的敌人。[⑤]

最后,与诸如朋友、敌人和战斗等的概念相关的那种"肉体消灭的现实的可能性"确保了施米特的这一标准的可操作性。[⑥] 如果人们相信那种流传很广的说法,那么这一形象就没有因为如下事实发生什么值得一提的变化:施米特在其《政治的概念》第2版中偏离了他原来提出的概念,而且明确否认了他以前的同样明确的主张,即政治是一个独立的领域。[⑦] 如今,当施米特声称,"政治的点"能够"从任何一个领域"抵达,敌友的区分有着"标明某种联结或分离、凝聚或解体的最大强度的意义",在那种广为流行的意见看来,这好像只是扩大了其政治概念的标准的适用范围:科学研究似乎与这一标准一同被不加限制地且安全可靠地运用于"人类生活的所有领域"。[⑧]

事实上以上所匆匆勾画的有关施米特的画像是具有欺骗性的。它在个别地方站不住脚,在总体上忽略了最重要的。为了认识这一点,只消仔细浏览一下施米特分别于1927、1932和1933年出版的《政治的概

---

④ 《政治的概念》第一版,页4、5、6、26、30。

⑤ 《政治的概念》第一版,页4、5、9。

⑥ "诸如朋友、敌人和斗争的概念,只有当它们与肉体的杀戮存在着关联时,才具有真正的意义。战争源自敌意,因为这种敌意乃是对另一存在的存在论否定。战争只是这种敌意的极端体现。"《政治的概念》第一版,页6(第二版,页33)。

⑦ 只要这一观点——直至1988年它仍然占据统治地位——根本没有注意到施米特已经偏离其原来的概念,这一陈述就是与事实相违背的。参《政治的概念》第一版,页3-4以及第二版26-27;也请参本章注释3。

⑧ 《政治的概念》,页27、28、62。施米特的政治的概念被他的一些解释者作了这样的理解,似乎在施米特所谓的这一"简单的标准"之下,这个概念与某种石蕊测试有关,这种石蕊测试向人们显示,某种事物何时将成为"政治的"。

念》的三个版本就足够了。

施米特的决定性的意图在第二版中比在第一版中表露得更加清晰，第三版中则比第二版更加尖锐和果断。当然，如果想使施米特的概念大厦的根基大白于天下，所有三种版本都须给予最仔细的关注。那种所谓文本的严格的学术性的传言或者所谓的各个版本的差异在纯粹的政治涵义上的一致性在三个版本中的任何一个版本面前都不成立。尽管施米特最早将纯粹政治的修辞法引入讨论，尽管此后他致力于一种轻蔑的自我风格化，[①] 某种“人类思想和行动领域”的自主性及其学术考量或者法学的划分均不是真正的问题所在。

施米特自始至终所关注的并非政治的独立性，而是它的权威性。准确地说，从一开始施米特就致力于在政治中寻找一种权威性的东西。政治的概念致力于一种“权威的分类”。它指的是“权威的同一体”。即使是当施米特仍然将政治划归文化领域范围中的一个部分时，其政治的概念仍然针对那种“权威的事件”。[②] 他针对这样一种事件，这种事件打破了人类思想和行动各个“自主领域”的和平共处，意在寻找那个阻止人类生活碎片化的阿基米德点。然而，对于施米特而言，这种权威只有在其满足了这样一个实在性时才是政治的，即它以一种必然性与人类生活的碎片化倾向作斗争。只要政治仅仅被理解为高高在上的权威，这一实在性就无法实现，那种稳固的领导和确定的安排的根基就不能予以保证。它的要求——正如任何一种关于统治和服从的要求一样——就不是无可争议的。

为了避免关于高和低、更高和更低、优先和从属的争论，为了避免

---

① 在1963年重印的这本首先呈献给“欧洲公法专家”的著作的序言里，对于法学特征的强调在其此后的主张中找到了对应物。1922年的《政治的神学》据说关涉一个“纯粹的法学作品”，他的所有有关“政治的神学”的主张据说都是“一个法学家的陈述”，这些陈述据说都在“法学史的和社会学的研究范围内”打转转（《政治的神学续篇》，页30、101注释；参页22、98注释、110）。

施米特在同一段落中毫不犹豫地插入这一信息：“我的1922年的著作《政治的神学》的副标题是‘主权概念的社会学四论’”（页101注释；这个说明的欺瞒性丝毫不因为以下事实而有所改变，即1923年施米特将这本书中四章中的三章抽出来收入马克斯·韦伯的纪念文集，且为这些印刷品——为了迎合这一选题——挑选“主权概念的社会学与政治的神学”这一标题，强调号为我所加）。这种曲意迎合的最接近的理由在他引用的评语临近结束时有所暗示（参《语汇》，页23、71、80）。关于施米特的防御战略的最深层次的理由，参《施米特，施特劳斯与〈政治的概念〉》，页75－77（注意页86注释92中所记录的那一极端情况）。

② 《政治的概念》第一版，页11；参第一版页7、12、13、14和15。

意见、希望和否定等等的任意性,政治必须通过诉之于冲突自身的"最极端的可能性"才能予以把握。政治"必须并永远与肉体消灭的现实的可能性保持一种相关性"的规定为其确保了一种实质性权力的不可逃避性,这种权力是那些所谓的"理念"、"理性目标"或者"规范性"所缺乏的。只有在一种紧急状态的背景下,政治的例外性才会予以显明。只有当政治作为这样一种实在性——即任何时候它都有权决定人的生死——而存在时,作为某种权威的政治才能在"权威"(das Massgebende)这个词的双重意义上体现出来。

正如施米特将政治与"肉体消灭的实在的可能性"予以联结远不是出于一种对于学术的可操作性的兴趣一样,施米特抛弃"领域概念"也同样很少出于道德说教的考虑。如果政治想成为权威的,它就不能是文化范围中的一个领域。它不应臣服于它注定要克服的那种碎片。它必须能够支配人类生活的所有领域。

因此,施米特不会仅仅停留于如下主张:即政治"独立地作为一个自主的领域"客居于"其他人类生活和行动的领域中"。他也不会满足于其最早的宣称:政治须"有其自身相对独立的且相对而言最终的决定。"[①] 政治的例外性通过以下事实显示出来:政治并不是与其他"领域"平起平坐的一个"领域";政治并非被稀释于或消灭于自由主义"文化哲学"的相对主义之中。当施米特背弃政治的"领域"概念时,他只是想将其理论说明或概念置于他的意图水平之上。因为暴死的紧急状态——施米特的政治概念以此为标底——"不仅仅是限于某个诸如政治的独立的领域,而是每个人都须面对的[②]"。

显现于这种标底(暴死)中的冲力(Stossrichtung)可以通过不同的方式予以实现。它为彼此迥异的道路打开了缺口,这与其最先的表面印象截然不同。政治之所以能被理解为是一种权威是因为而且仅仅当它能以整体的名义对个体发号施令,或者因为且仅仅当它能对个体施加绝对的命令。由此,政治应被理解为一种拥有随心所欲地支配"一切"的权力并对其成员负有生死义务的共同体,因为它涵盖其所有成员的行动的全部实在性并使其成为可能。或者就个体而言,这种共同体

---

① 《政治的概念》第一版,页 3 - 4(强调号为我所加);参第二版中新的文本,页 26。

② 利奥·施特劳斯,"关于卡尔·施米特的政治的概念的评注",收入《卡尔·施米特,利奥·施特劳斯与〈政治的概念〉》,页 105。

可以被理解为如下状态：因为这一状态将个体引领到最为重要的决断之前，使其直面最大的恶，且强迫他获取最极端的认同，故此，这一状态攫取了个体的一切。施米特采纳了第二条路径。这是一个更有分量的选择，因为施米特一开始似乎并没有对其作过承诺。

《政治的概念》中对于国际关系的几乎是压倒一切的关注难道不是表达了那种将政治严格地予以整体化理解的观点吗？将战争的趋势视作人类的极端状态难道不是证明施米特——他将战争视为民族之间的武装战争[①] ——永远将民族作为政治的主体吗？难道这位宪法学家的早期著述不是为大多数读者留下了这样一种印象——即"实际存在的"民族在政治世界的"多元性"中即使不是唯一的、也是决定性的单元，为其辩护乃是施米特的动机——吗？[②] 在施米特的政治概念中难道不是私下里以民族为前提并总是与政治一同被思考吗？

还有，施米特称作政治的"领域"不是能轻而易举地在共同体的水平上予以理解吗？这仅仅是施米特找到的一个关于政治的最高实体的委婉说法和替代品吗？《政治的概念》的第一版没有排除这一解释。如果遵从这种理解，那么我们可以清楚地看到施米特是如何作出以下宣称的，即敌友的区分"在理论上和实践上"都是能够站得住脚的且不必同时应用诸如道德的、美学的、经济的和其他领域的区分。如果人们假设这种讨论乃是将民族看作一种自然赋予的或存在于历史中的、彼此有着巨大差异且能够予以区分的政治主体，那么这一凝练的评论就是有道理的，即敌人"恰恰是他者，陌生人"。

在此意义上，关于"纯粹的政治"的修辞拥有一个坚固的、明晰的核心。在某种程度上，所谓敌人的"本质"甚至在如下宣称中也可以得以理解：

> 在某种特别强烈的意义上敌人乃是一种存在论意义上的他者和陌生人，在冲突中意味着其自身存在方式的否定，故此，须对其予以抗拒和斗争以保护其自身的存在方式。[③]

---

① 《政治的概念》，页6。

② "地球上的不同民族和人群都以如此的方式结合为一个整体，以至于它们之间的斗争事实上变得不再可能，由此敌友之间的区分实际上也得以中止，故而只有经济、道德、法律和艺术等等尚存，但不再有政治和国家。"《政治的概念》第一版，页19。

③ 《政治的概念》的第一版，页4。

然而,这种阅读方式在1932年和1933年的版本中被施米特引入的详细界定予以否定,其内容的修改或者政治概念的进一步发展很明确地沿着另外一个路径进行下去。正像施米特极少将政治理解为一个自身独立的领域一样,他也极少将政治仅仅限定于国际政治的范围或者将民族视为所谓的政治的主体。1932年国内战争与国际战争、内部敌人与外部敌人、充满敌意的个体与充满敌意的群体不约而同地爆发出来。[①] 由此,战争本身已不能被定义为“民族之间的武装斗争”,在更大程度上应归之于“有组织的政治单元”之间的斗争,而不论其根源和范围。[②] 宗教群体的圣战和教会当局的十字军东征显得更是真正的政治体现。[③] 民族失去了其所谓的主导地位。对于政治世界的多元性而言,民族——正像它显示的——不再是绝对的。

很明显,1932年时,“宗教、阶级以及其他人类群体”与民族一样也能够被称为这个世界的可能的构成单元。[④] 通过文本的添加,施米特表明,与内战、十字军东征、迫害异端或者革命不同,国际战争并不构成必然的、统驭一切的政治概念的遁点,民族既不是这一概念的前提也不与这个概念一同被思考。对政治的概念来说,民族只是其他人类群体中的一种,或者更加精确地说,它是众多可以想像的人类组织中的一个。因为一个至少包括两个人的组织在理论上是施米特的政治概念唯一需要的。政治“诞生于”两个人走在一起并联合起来对抗某个敌人的地方。

这正是那个概念的变化的意义,根据这一变化,政治据说表明某种“联合或分裂、聚结或解体的最极端的强度。政治将从其与共同体的顽固缠结中脱身而出,仿佛成为流动的。然而一个决定性的步骤也由此迈出,以便揭示出作为整体的政治的“存在论—生存论”的意义,[⑤] 正像施米特内心所想并且其政治神学所需要的那样。

摆脱了所有的自然性规定和所有的实质性的分类,政治变得无孔不入,无所不在。它是这样一种力量,即它随时随地都有可能闯入人类的生活。由于政治的这种潜在的无所不在性,所有的实在性均程度不同地从属于它。政治不仅可以随处爆发,由此以直接的权力证明其权

---

① 《政治的概念》,页30、32、33、54。

② 《政治的概念》,页33。

③ 《政治的概念》第二版,页48;第三版,页30。

④ 《政治的概念》,页54(强调号为我所加)。

⑤ 参《政治的概念》第三版,页45。

威性，而且，也可以通过将“其余的一切”纳入它的控制之下得以证明其权威性：“政治对立”，在过渡到强度概念之后施米特这样说道：

> 乃是那种最集中、最极端的对立，每个具体的对立越具有政治性，就越接近一种敌友划分的临界点。①

在其可能性上一切都是政治的，一切或多或少永远是政治的。政治似乎是不可动摇的基点，由这个点出发并以这个点为最后归宿，一个强度不同的网渗透了整体且赋予其以秩序。与此同时，它似乎是流动着的，变动不居的，包罗万象的，因为它是不可算计的、决定性的，因为它能支配不期而止的时机。

将其称为生存论意义上的政治观点似乎还不充分。这种诉之于强度概念以作为其根基的政治总体主义在根底上乃是个体主义视角的结果。政治的确被施米特在生存论意义上予以理解，但最终并非在如下意义上作这种理解：个体的存在之所以在政治上已被决定，乃是因为个体必然遭遇对其有决定权的共同体，在这一共同体面前，个体本身必须——无论愿意与否——从中选择其立场并确定其位置；而是因为个体需要将敌人和朋友的正确区分作为其自身生命的绝对的决断。他所遭遇的对立之所以成为政治的并非因为如下事实，即共同体将诸如此类的对立的争论作为其职责，或是因为就共同体而言，这种对立被认为对整体有着重要的意义；而是因为某个给定的对立“根据其实在的可能性”能够变成一种生死冲突，在此，这种冲突越是政治的，就越接近敌友划分的沸点。如果将这种思考逻辑地推到终结，那么敌友的划分之所以是政治的并非由于它关乎共同体，而是由于这种划分是政治的，因为它构成了某种承担着源于最激烈的冲突的极端状态的滞重性的聚结和解体。如果对其进行自然的考察并在理性的限度内予以“此岸的”的表达，那就是说：它是人的某种聚结和解体，其动机可以是宗教的、民族的（伦理或文化意义上）、经济的或者其他的，这些动机“在不同的时间”可以导致不同的聚结和解体。②

政治“诞生于”两个或是三个人团结在一起并同心协力反对一个敌

① 《政治的概念》，页 30。

② 《政治的概念》，页 38－39。

人的地方。对于个体而言,当整体处于生死存亡的紧急时刻,这种质的飞跃就应运而生了。对于紧急状态的共同指涉产生了政治上的同盟者。它使政治聚结趋向一种“最强烈的、最紧凑的区分”,因为紧急状态能够在最高程度上进行识别和区分。无论个体进入哪个聚结体,也不管人类中的矛盾导致何种意义上的解体,正像施米特在《政治的概念》第三版也是最后一版中宣称的那样,“这种区分无论如何都是政治的,它被那种紧急状态所决定”[①]。

同时,从紧急状态的这种决定性中施米特也明确地推导出了政治聚结体对个体而言的权威性意义:“政治单元”,他继续说道:

> 如果它们真的存在于世的话,将永远是权威的单元,它们无所不在,且至高无上。它们之所以“无所不在”,首先是因为任何事件在其潜在意义上都是政治的,并由此受政治决断的影响;其次,在政治参与中人的存在才被全部地予以攫取。政治即命运。伟大的宪法学家豪里欧(M. Hauriou)在法学上也正确地识别出了政治聚结体的标志,即它能够将人全部攫取。因此某个共同体的政治特质的试金石存在于誓约的实践,其真正意义在于人的毫无保留的献身,或者通过忠诚的誓言保证其存在的忠贞不二。政治单元之所以至高无上,乃是因为关于权威性事件的决断——即便是关于例外事件的决断,永远与政治单元如影随行,正如其概念所必然要求的那样。[②]

以前所未有的清晰性和尖锐性,施米特指出了在何种程度上以及在何种条件下对他而言政治乃是权威的:当它能够彻底将人攫取时。这个词在1933年修订过的版本中所新添加的四个句子中至少出现过三次,其中的两次还被施米特特意用引号括起来予以强调。

施米特所表达的关于最高的政治单元的观点从根本上适用于每一个政治聚结体。政治的决定性特征亦即强度——在其中个体被攫取

① 《政治的概念》第三版,页21。“政治永远决定这样一种区分,这一区分着眼于紧急状态。”(第一版,页11)。“总之,这种着眼于紧急状态的区分永远是政治的”(第二版,页39)。参第二版,页28。

② 《政治的概念》第三版,页21-22;参第二版,页39。

——适用于所有的“政治划分”,如果它们配得上被称为政治的话。因此,这也同样适用于政治的权威性,无论它是那种作为政治单元的共同体,内战中的党派,还是游击战中的派系或组织。因为政治单元之所以是权威的并非由于它“在任何绝对意义上”都是最高权威,[①] 而是由于它本身就是政治的,按照施米特的说法,它之显明为政治的并非源于其实质性的特质,而是由于那种紧急状态。

根据这种观点,政治的本质似乎是参与争斗的诸政治组织的力量对比的产物,似乎是一个可以变动的范围,为了确认这一事实首先需要经过紧急状态的检验。[②] 它不需要那种赋予其尺度的定位。政治的“本质”并非那种权威的亦即赋予尺度的东西,而是政治聚结体的效力,区分敌人和朋友且在紧急状态中实施这种区分的效力。将聚结体的成员彻底地、在生存意义上攫住才能证明其力量。当施米特似乎不经意地将誓约引入讨论并认为其真正意义乃是使自身在誓约和存在意义上保持忠诚时,我们的注意力越来越被他引向其政治总体主义的个体主义的出发点。对于此种“共同体的政治特征的试金石”的回忆恰逢其时。

如果一个人在政治参与中彻底地、在存在意义上被攫住,而他“参与”的政治聚结体则为极端状态所决定,那么政治的权威性意义这个问题就会在极端状态这个问题面前变得更加尖锐起来。在施米特的概念中极端状态所占据的地位以及——通过仔细观察——它被赋予的效能则成为注意力的中心。难道有关极端状态的定位可以与那种关于“肉体消灭的实在的可能性的指涉”相等同,由此,诸如朋友、敌人、斗争或战争[③] 的概念才获得“其实在的意义”吗?难道一切都毫无区别、无条件地取决于暴死的可能性吗?这种“指涉”能够将人予以彻底攫取并最深刻地给予其规定性吗?或者只有当那种生死斗争突然爆发并在实在性中持续存在下去时才能达到其最大强度吗?这似乎与施米特的如下宣称相矛盾:政治“并非存在于斗争本身”。

---

① 《政治的概念》第三版,页22。

② “经济的、文化的或者宗教的反作用力是如此之大,以至于它们独自确定关于紧急状态的决断,这样以来,它们就恰好成为了政治统一体的新本质。”《政治的概念》第二版,页39。1933年施米特这样限定了他的陈述:“经济的、文化的或者各种教派的反作用力是如此之大,以至于它们独自确定紧急状态的决断,这样以来,它们就恰好侵入了政治统一体的新的本质之中”(第三版,页22)。

③ 《政治的概念》,页33;在第三版页15中,像第三版的数目众多的其他段落中那样,斗争被战争替换。

此外,在其有关的定义性讨论中,施米特一再提及斗争、战争以及肉体消灭的"实在的可能性"。很显然,对于最重要的东西而言,其现实性只是次要的。然而,这种斗争和死亡的可能性要想彻底地对人的行为予以规定,它到底必须具有何种实在性、迫切性和现实性,这一切都没有作任何明确的说明。难道对于武装斗争的"可能性"的知识就足以为政治的总体性这一特征奠定基础吗?抑或,"肉体消灭的实在可能性的指涉"仅仅是一个必须添加的必要的前提,为了证明政治的总体性?难道说当我们遭遇生死之斗争时我们还根本没有抵达"最为极端之地"[①]?其强度还能够提高吗?

根据施米特的强度概念,这一强度不是必须增长到这样的地步,即与敌意的强度同时增长,而这种敌意乃是斗争的基础?它需要依赖某种目标和目的以开始和实施其存在意义上的遭遇吗?生死斗争这一极端状态的定位需要追加进一步的区分。1933年施米特引入了最重要的补充,此时也正值他前所未有地强调政治的权威性的时刻。在《政治的概念》的最后修订本中,施米特斩钉截铁地宣称,他将政治视为一种状态,这种状态彻底地将人予以攫取,由此他首次将政治与竞赛(Agonalen)予以区分。[②] 由此,战争与"非政治的竞赛"得以划清界限。

还有就是,读者可以从中认识到,战争根本不能被看作一种严酷的事实或者无庸置疑的指涉点,正如它最早有可能向人显示的那样,恰恰相反,它更有可能是那些大相径庭的态度、解释和目标的对象:

> 单单士兵(有别于战士)毋宁倾向于将战争变成一场竞赛并将政治的立场转变为竞赛的立场。[③]

---

① "政治的对立性乃是最最紧张的和最极端的对立,而且任何一种具体的对立性越接近最极端的敌友区分的临界点,越具备政治性。"《政治的概念》第二版,页30(原始页码中页17)。这句话是少了一个逗号还是多了一个逗号呢?1963年的重印本修改了这个标点符号的用法:"……越接近最极端的临界点和敌友区分。"1927年的第一版中不包括这个句子,因为那时施米特还没有想到用政治的紧张性这一概念。然而,在第三版中这句话却是这样写的:"……这种对立越接近敌友区分的最极端的临界点"(页1)。而且,在这一表面上似乎无足轻重的改动中,第三版证明自己乃是更好的、当时也是最严密和最始终如一的版本。1963年施米特似乎要改正1932年版本中的一个明显的疏忽,当然啦,在1933年时他已经在另外一种意义上对它作过修订。如果不是1932年,最晚在1933年时,他丢弃了那个已有的认识水平。

② 《政治的概念》第三版,页10,页10注释1,页12、15、17。

③ 《政治的概念》第三版,页17(强调号为我所加)。

如今以下问题就显得具有最重要的意义了:从战争中能够得到什么?人们以什么立场对待战争?将其看作竞赛?还是将其理解为政治的?然而,这将意味着,"关于肉体消灭的实在的可能性的指涉"对于政治来说已经不够充分了。就其本身而言生死斗争还不是能够赋予人以某种规定性的极端状态。因为"非政治的—竞赛性的"也同样可以"指涉一种肉体消灭的实在的可能性"。它所承担的暴死的危险并不比政治意义上的战争来得小。它同样是"生死斗争"。

然而,其不足性源自哪里?为什么竞赛意义上的生死斗争缺乏那种人的生命得以获得其特殊的政治张力的"最极端的可能性"?①

施米特将这种政治的与竞赛的区分引入有关敌人概念的详尽解释的语境中。在1927年和1932年的《政治的概念》的一个段落中,他解释道,在政治的意义上,敌人"不是一般意义上的对手或竞争者",1933年他加上了这样一句话,"也不是游戏伙伴,血腥的'竞赛'斗争中的'对手'。"②

我们可以肯定的是,那种竞赛的思考显而易见地缺乏关于敌人的必不可少的知识。由此这一决定性的问题不仅没有得以回答,而且还被更加尖锐地重新提了出来:为什么竞赛中的血腥争斗还不能与政治对抗中的敌意相提并论?

对于文本中的这一简明的评论施米特增加了一个脚注,这对于那些细心的读者来说乃是一个必要的线索,由此引导他们获得其所期望的答案。"竞赛的和政治的巨大的行而上学对立",这条注释的中心这样写道,"在关于战争的深入讨论中得以浮现。"这一观察清晰有力地指明了在后来的文字中添加的这一区分的"根本"特征,无论其在《政治的概念》中所探讨的问题还是其决定性的意图都是"根本的",而此后的解释则着重转向了现实问题:

> 就最近一段时间而言,请允许我在此引用发生在云格尔与亚当斯之间(德意志电台,1933年2月1日)的无与伦比的争论,它可望能够很快印刷并出版。在此,云格尔代表一种竞

---

① 《政治的概念》第三版,页18(第二版,页35)。

② 《政治的概念》第三版,页10;参第一版,页5;第二版,页29。

赛的原则("人并非为和平而生"),而亚当斯则在统治、秩序与和平中发现了战争的意义。

竞赛的和政治的思考关乎战争的意义和人的命运。

一方面,战争被认为是一种永恒的生成和毁灭的表达,而且由于它出自人的本性,因而被予以肯定。另一方面,战争作为一种状态,其存在理由并不在其自身,而是在其自身之外。因此战争并非某种主人或国王,他能够在自由竞争中以及依据竞争者的力量的对比将各自所应得的份额分配给每个人,而是效忠于某种更高秩序的奴仆。竞赛的原则与政治的原则正好对立:根据竞赛的原则,人并非为着和平而生,而根据政治的原则,除了彻底地且在存在意义上献身于统治、秩序与和平的实现之外,人不能通过其他方式成就其命运。施米特之所以称之为"伟大的行而上学对立",乃是因为他在竞赛的思想中识别出了人类赋予其自身以意义的企图,为的是能够共同参与宇宙的游戏,并为善的斗争而斗争,[①] 而他相信在如下事实中识别出了政治思维的最深层的基

---

① 具有本质意义的不是为了什么我们投入战斗,而是我们如何投入战斗……武士精神,人的投入,即使为了最微不足道的观念也比所有对善与恶的苦思冥想要重要得多。这甚至赋予身行哀愁的骑士一种令人敬畏的神圣面纱。最后,这种最高贵的人将理所当然地成为大地的征服者。对此作出决断的是世界法律、力的游戏或者上帝,随你怎么称呼。但是,我们想显示出隐匿在我们中的品质,然后当我们阵亡之时,我们才可真的安享天年。

以上引自云格尔,《作为内在体验的战斗》,柏林,1922年,页76。

英雄主义思维的纯洁性将使以下问题得以权衡,即在何种程度上这种思维免于将战争描绘为一种道德现象。……这里有一个有效的尺度:人在战斗中的态度,这一战斗代表了由某种天命决定的秩序的原初关系……当生命在某个由种种面具和外衣包藏的时刻赤裸裸地以全部力量展示其自身并奋起保卫自身之时,当它从所有已养成的和学来的习惯和成规中挣脱出来,并且只受那种最为基本的法则的支配之时,这的确是某种奇迹。在愈益紧迫的威胁中它赢得了信任和清白;一般而言,谁善于这种发现,谁就将在毁灭中发现他的辉煌的自我意识以及令人惊异的关于不朽的坚定情感。不是鱼死,就是网破,战斗着的人呈现出一种宏伟的图景……因为在此处可以证明,即便在这种日益紧迫的毁灭的时刻,他在多大程度上没有承受苦难。

以上引自云格尔(Friedrich Georg Jünger),"战争与战士",收入恩斯特·云格尔(Ernst Jünger)所编的《战争与战士》,页63、64;参本书第一章页36的注释和第51个注释,还有瓦尔特豪夫(Walter Hof),《通向英雄现实主义之路》,贝本豪森,1974年,尤其是页240以下。

础，即它取决于是否为了善的缘故而进行战斗并且将其看作神圣的考验而忍耐下去。

一旦极端状态这一问题成为注意的中心，有关战争的意义的争论就必然爆发。这使得施米特能够发挥其政治—神学立场的强大力量以对抗任何一种"非政治"的行而上学。凭借竞赛的和政治的这一区分，施米特表明了其立场：即只有当战争承担着有关统治、秩序与和平的决断的重负时，它才能够成为人类的极端状态。

当施米特通过引述其朋友保罗·亚当斯[①]的观点将统治、秩序与和平这一序列引入争论时，他在这场关于战争的意义的争论中不仅仅是从中选择了他的立场。他借助这位天主教政论家的警句向人们显明了政治的尊严以及这场争论的必要性。这就是说，这场关于战争的意义的争论本身不应该被理解为是一场"非政治的—竞赛意义上的斗争"，而是相反，它应该被视为那种关于统治、秩序与和平的较量的一部分，这种较量使得政治得以脱颖而出，这种较量本质上致力于正义的统治、真正的秩序以及实在的和平。

因此，与所有的政治对立一样，这场关于战争的意义的争论同样以"什么是正确的？"这个问题为基础。然而，"什么是正确的"这一问题乃是这样的问题，它将自己摆在作为人的人面前。如果他想严肃地回答这个问题，如果他试图为自己廓清这一问题，他将会发现自己陷入种种诉求的相互冲突之中，他受制于共同体的律法、上帝的或是人的命令，他会遇到各种被赋予权威性的答案。

"什么是正确的"这一问题将人置于"政治的领域"。必须在这一领域他才能找到出路。这个问题要求这样一种行为，这种行为以生死斗争的实在可能性为方向。它需要一种关于自身处境的认知，而这种认知受制于对于统治、秩序与和平的争斗。它使得正确地区分敌人和朋友成为首当其冲的任务。

由此以来，政治的领域成为人的自我认知的场所，由此可以发现他是什么以及他应该是什么，也可以决定他愿意成为什么以及他不愿意成为什么，他能成为什么以及他不能成为什么。此即政治的地位。政治神学家与政治哲学家在反对任何一种严格意义上的非政治的"行而

---

① 他将亚当斯（Paul Adams）算作最为支持他的政治—神学事业的朋友，关于这一点他在《语汇》（页165）中作了强调。

上学"这样一个共同的立场上站在了一起。

施米特在一般意义上反对"竞赛的思想"以及在特殊意义上反对赫拉克里特的斗争[①] 在其最重要的方面与苏格拉底借以反对前苏格拉底的及其最新传人的自然哲学的批评不谋而合。[②] 因为正是在这个地方发生了苏格拉底的转向：据说他是第一个将哲学从天上拉下来并使其安顿于政治共同体之中，且强迫它对生活、对风俗、对好的和坏的事物予以拷问；[③]与其前辈不同，这位哲学家严肃地展开了政治—神学的批判，并将政治提升为第一哲学。对自我遗忘的批判以及对有意搁置最重要的问题这一倾向的批判使政治神学家和政治哲学家结为一体。双方于如下问题达成了一致：关于"什么是正确的"的争论乃是根本的争论，"*我应如何生活？*"乃是人的首要问题。

然而，在他们各自给出的答案面前，他们相互之间却处于不可调和的对立之中。当政治神学家毫无保留地依赖于信仰的"*唯一必要性*"并在启示的真理中找到了其确定性时，政治哲学家则将"什么是正确的"

---

① 在关于政治的本质的理解中，最深刻的对立并不关涉这样一个问题，即政治能不能抛弃战斗（如果政治不终结，这是不可想像的），而是在于另外一个问题，即战争和战斗在何处找到其意义。战争在其自身还是在通过战争赢得的和平中获得其意义呢？根据一种纯粹的武士精神的看法，战争在其自身中找到了它的意义、正当性和英雄主义；正如云格尔所说，人"并非为着和平而造的"。赫拉克利特也表达过同样的意思："战争乃万物之父、世界之君王；它证明一些人是神，另一些人是人；它将一些人擢为自由人，而把另外一些人贬为奴隶'"。这种意见与那种政治的观点相对立从而被称为单纯地好战。

关于"政治"的辞条，见弗兰克（Hermann Franke）编，《现代军事科学手册》，柏林，莱比锡，1936年，第一卷，页549。在《语汇》中施米特以讥讽的口吻明确表达了这种对立：

> 或许就连猫和老鼠的关系也只是一场持久的战争的结果，而且也是对于战争出路的确定。像赫拉克利特所称：战争使一些人成为自由人，使另一些人成为奴隶。它揭开自然（physis）的面纱并同时将其予以确定下来。这就是战争的正义性；这就是自然正当。人与人之间的战争自有其荣誉留存下来，虽然并没有什么正当性。只有自然生命之间的战争是正当的。只有在以下情形能使政治终止，即一些人证明自己是自由人，另一些人证明自己是奴隶，有些证明自己为猫，另一些证明自己为鼠。（页204）。

对此请参《政治的概念》第三版，页42："正如人类作为精神的存在物高高在上于动物一样，政治上的敌友区分在同样的程度上也远比动物王国中存在的对立性深刻。"参拙著，《施米特，施特劳斯与〈政治的概念〉》，页67－68。

② 色诺芬，《回忆苏格拉底》，第一卷，第一章，11－16节。

③ 西塞罗，《图斯库卢姆论辩集》，V，10。（中译编者按：原文为拉丁文。）

这个问题彻底地置于“人的理智”的水平之上,[①] 并尽其所能地以最彻底、最广泛的方式将其予以展开。

所谓的以最广泛的方式,那就是说,所有已知的答案都经过检验,所有可以想到的论证都被采纳过,所有的自以为权威的要求和异议都曾经拿来与哲学进行过交锋,这包括那些政治神学提供的以及它能够提供的。其之所以是最基本的反思,乃是因为其论辩所借以进行的基础不能被任何论证所超越和抛弃,关于“什么是正确的”这一问题的探讨所提出的生活方式问题本身成为这一探讨的核心。哲学在其能够给出答案之前其本身必须成为一个问题。它需要一种自我认识,它得是政治的,如果它想使自己被置于一个可靠的基础之上的话。

这就是所谓的苏格拉底转向所包含的决定性的见解。由此,政治哲学的原初意义在于为哲学生活作政治的辩护和理性的证成这一双重任务。[②] 因此,产生了一个新的分水岭,它使非政治的哲学和政治神学汇聚于一个基本点上。前者否认对自身的哲学生活予以政治的辩护的必要性,正如也否认对其进行理性证成的必要性那样。而后者则一开始就否认存在这样一种证成的可能性。换一种说法,两者都建立在信仰的基础之上。它们都预设了关于什么是正当的生活这个问题的答案,并对其深信不疑,无论它是自然情状的正当性,还是源自其他地方的习传的价值评价的有效性。

政治神学很清楚,它建立在信仰的基础之上,它愿意如此,因为它相信,每个人的生活必须建立在信仰的基础之上。根据施米特的理论,信仰永远反对信仰,行而上学([译按]原文 metaphysik 在本书中多处当译作“行而上学”,凡此不再说明)永远反对行而上学,宗教永远反对宗教,尽管对手将自己装扮成非信仰、反行而上学、非宗教的样子。“行而上学乃是无法逃避的东西”,[③] 与“竞赛原则”的追随者——他相信

---

① 柏拉图,《苏格拉底的申辩》20d - e。

② 此外请比较布儒尔(Christopher Bruell),“论政治哲学的原初意义”,收入潘格尔(Thomas Pangle)编,《政治哲学的根源》,Ithaca,纽约,1987 年,页 105、109。Stewart Umphrey 在其思想丰富的疏解“什么是政治哲学?”(《人与世界》,第 17 卷,1984 年,页 431 - 452)中没有看到这一双重任务的内在关联,这两个任务还是一体的(特别参考页 444 - 446)。因此,他没能将那个具有决定性意义的对于哲学的认识挽救出来,这一认识证明:哲学的政治转向是必然的。

③ 《政治的浪漫派》,页 23。

在信仰斗争的纯粹的非理性中已经达到了最后的实在性并且将不能给予解释的信仰立场的冲突看作伟大的世界性游戏的一部分——不同,政治神学家则坚持认为,信仰和错误信仰、真正的行而上学和异端的行而上学之间的斗争必须分出胜负。他不在乎这种信仰,即"缺少它,生活就是不可能的"。政治神学建立在信仰的基础之上,因为政治神学相信信仰的真理。

由此观之,任何其他对立的立场都显得是背弃或偏离这一信仰,恰恰由于这个原因这一信仰必须保持信仰的立场。故此,在这一信仰面前,那种非信仰显得只不过是错误的或危险的、误入歧途的或虚骄的信仰。苏格拉底对自然哲学家的指责——即由于自我遗忘他们忽略了为其事业奠定基础的必要性,而且不仅没有将什么是正确的这一问题予以进一步追究,还心安理得地满足于种种直觉性的信念,它们在形行色色的独断性的宣称中得以体现[1] ——"你们用变化来进行变化。"有充分的理由是对准政治神学的。苏格拉底的指责与"竞赛的思想和政治的思想的伟大的行而上学对立"的两个方面是相关的。之所以与"竞赛的思想"相关,是因为它非政治地误解了其自身,之所以与所谓"政治的思想"相关,是因为它将自己看作信仰冲突中的一个行而上学的参与者。[2]

施米特的政治思想之所以采用信仰的立场,并非仅仅源于对政治的思想与竞赛的思想的对立所作的行而上学解释。施米特关于这种对立所作的决定性的表达——在政治参与中人才能够彻底地、在存在意义上被攫取——已经建立在一种信仰的基础之上。因为,政治领域中的冲突——如果得以正确理解的话——关乎所有的事物,人完全隶属于这一领域中,但这只是问题的一个方面。

问题的另一方面是:在政治参与中人是否能够彻底地被攫取。我们可以假定,在政治领域中他能够被彻底地攫取,但这应该适用于所有情形吗?即独立于那些使用条件吗?它对所有的人都同样有效吗?施米特假设,在行动中人是完全可以被支配的或者说他完全是其自身。这种假设在如下这一理论面前是不言而喻的,这一理论为行动相对于

---

① Joseph Cropey 已经提请读者注意,苏格拉底的批评是以何种形式变得有效的,其内容上的差异又是如何得以表达的。"论古代与现代",收入 Heinrich Meier(编),《现代性的诊断》,慕尼黑,1990 年,页 230 – 231。

② "A. Baeumler 将尼采和赫拉克利特的战争概念完全解释为是一种竞赛。问题是:战场上停尸间里的敌人又是从何而来?"《政治的概念》第三版,页 10 注释 1。

认识的绝对优先性而辩护，因为它将所有的一切都置于服从的命令之下。一旦超出信仰的语境——在这一语境中政治神学如鱼得水——这个假设就变得无法理解了。

当我们发现施米特使用充满神秘寓意的格言即敌人乃是作为人的我们自身的问题[①]时，我们发现了同样的假设。由于施米特高度激赏这句源自其朋友丢伯勒[②]的诗句，且认为它是真正理解其《政治的神学》的意图的关键，故此，这句格言值得倍受关注。[③]

这句格言诗犀利地传递了这样一种洞见，政治服务于自我认识且源于自我认识。我们可以这样解读这句话：通过认识我们的敌人，我们认识了我们自身；通过界定我们自身，我们界定了我们的敌人。我们把这样一种人当作我们的敌人，即他使我们成了问题，或者我们使他成了问题——当我们"认识"了我们自身，并使我们自身和他人认识了我们自身。敌人在我们的自我认识之路上被迫成为我们的朋友，当我们的自我认识具有一个看得见的形象时，这种自我认识将突然转化为某种敌意的源泉。

施米特在一篇题目为"洞穴中的智慧"、日期为"1947 年 4 月"的沉思性文章的结尾处第一次使用丢伯勒的这一诗句，这篇文章很明确地将自我认识作为其主题。[④]在关于自我欺骗的沉思中文章达到了高潮，准确地说，它处于这样的语境中，即施米特提出了敌人的问题，而且

---

① 丢伯勒(Theodor Dāaubler)，"赞意大利"，慕尼黑，1916，《帕勒莫之歌》，页 58(第二版，莱比锡，1919 年，页 65)。在《施米特，施特劳斯与〈政治的概念〉》中，我已经告知了这首诗的来源，而且试图使它对于《政治的概念》这本书的解释更加富有成果(页 12、35、79－80、91、96)。

② 施米特和丢伯勒之间的友谊——这可以回溯至一战前——在不断增加的对于施米特的传记兴趣中日益受到关注。而施米特向他的这位青年时代的朋友所进行——由基督教的动机所支配——的批评以及由于在基督教立场上误解了这位朋友而进行的自我批评，并没有引起多大关注。参《从被掳中获救》，页 45－63。

③ 在《语汇》中我们可以在标着"48 年 12 月 25 日"的条目下读到这样一段话：

> "敌人乃是作为人的我们自身的问题/他追捕我们，我们以相同的目的追捕他"(《帕勒莫之歌》)。这句诗是什么意思、它又源于何处？对于我的著作《政治的概念》的读者而言，这是一道智力测验题。谁对我的这个问题不能给出出自其自身精神和知识的回答，谁最好不要对我那本小书的艰难论题品头论足(页 213)。

④ "你想要认识你自己以及(或许更多)你的现实处境吗？"《从被掳中获救》中页 79 的起首句这样写道。这一即兴的引导性文本以这样一个信仰宣示结束："沉默的宁静以及人的神圣起源的永恒的秘密将我们所有的人联结在一起"(页 78)。参页 66 和 75。

他用这句以斜体字标明的诗句回答这个问题。当施米特谈到欺骗和自我欺骗的危险时,敌人这一问题才成为他的反思主题的。[①] “自我欺骗乃是孤独的产物”。[②]

为了摆脱自我欺骗,施米特指望着一种“客观的力量”,它就是任何人也无法规避的敌人。因为,我们被告知,“真正的敌人是不会被欺骗的”。敌人是如何轻而易举地得到关于我们的真正认同的知识的?或者他的获得我们的本质的力量难道不是建立在某种知识的基础上?什么东西能保护敌人不受我们的欺骗?如果不是我们保护他免于自我欺骗的话,谁会帮助他做到这一点?[③]

因此,基于何种帮助且通过何种命运的安排敌人才能够成为施米特所寻找的客观的力量,敌人何以能够承担施米特赋予他的这一任务?施米特所赋予敌人的任务在沉思的过程中得以廓清:据说敌人强迫我们进入一种冲突状态,在这种冲突中我们彻底地、在存在意义上被攫取。“那么到底谁会成为我的敌人呢?”施米特这样问道。“确切地说应该是这样,即我能够将他确认为敌人,甚至必须能够确认他将我也确认为敌人。在这种彼此确认的确认中蕴涵了这个概念的重要性。”在此,显然地,它不仅仅关乎与这样一种敌人的斗争,这种敌人已经满足了政治的“简单标准”,因为他“指涉一种肉体消灭的实在的可能性”。

施米特一刻也没有停止过与这样一种敌人的斗争,他威胁到了我们的存在却并没有将我们确认为敌人,或者说,他使我们在存在意义上成了问题,我们却不需要为了承认他的承认而理解自身。还有必要明确地提及这一事实吗?即施米特从没有停止过这样的追问:对敌人的认知与对敌人的确认是一回事吗?[④] 施米特这样问道:

---

① 谈完自我欺瞒之后,施米特才开始在“洞穴的智慧”中谈到敌人(页88)。参本书第一章,页45以下。

② 《从被掳中获救》,页87。以下没有引证出处的段落,参页88-90。

③ “所有的欺瞒乃是、且永远是自我欺瞒”(《从被掳中获救》,页88)。参《语汇》,页27、63、89。

④ 在此请参考施米特的陈述:

> 那么小心一点,不要轻率地谈论敌人。人通过他的敌人区分给自己分类。通过确认敌意,人们为自己分等。但是,这样一类毁灭者是糟糕的,他们通过以下手段证明自己正确,即人们必须毁灭毁灭者。然而,所有的毁灭只不过是自我毁灭罢了。由此,敌人乃是他者(《从被掳中获救》,页90)。

> 一般而言我可以把什么人确认为我的敌人呢？很显然只有那种能够使我变得成了问题的人。通过将他确认为敌人，我确认，他能够使我变得成了问题。那么谁能真的使我成了问题呢？只有我自己能够做到这一点。

的的确确，只有我自己能够不仅在存在意义上而且彻底地使我成为问题。

为什么？或许是因为只有我自己而非任何其他人能够彻底地确认我自己？或者说，因为只有我自己能够在那个对我来说最重要的问题——即我从哪里来、我向何处去——中确认自己？然而自我欺骗是怎么回事呢？敌人的客观力量该当何论呢？

但是，施米特继续写道：

> 只有我自己。或者我的兄弟。事情就是这样。他者是我的兄弟。

那种任何人无法逃避的“客观的力量”又一次回到了原来的地方。我的兄弟将使我免于自我欺骗。因为“他是我的敌人。”

然而，谁是我的兄弟？在有关敌人和自我欺骗的沉思中施米特相信在《创世纪》的真理中找了避难所：

> 亚当和夏娃有两个儿子，该隐和亚伯。人类历史由此发端。此即万物之父。这就是推动世界历史的辩证张力，世界历史尚未终结。①

对施米特而言，启示和历史使敌人成为客观的力量，他能识别出这种客观力量，而且通过这种客观力量他希望能够找到免于自我欺骗的出路。敌人许诺我们这样一条出路，如果我们能够在敌人那里发现一种最高权威利用的工具，以使我们投入一种客观的事件，这一事件能够

① “简而言之，敌人乃是作为人的我们自身的问题”。具体而言，这意味着：“只有我的兄弟能够将我置于疑问之中，只有我的兄弟能够成为我的敌人。亚当和夏娃曾经有过两个儿子：该隐和亚伯”（《语汇》，页217）。参《语汇》，页238。

将我们和他人最为紧密地结合在一起,在这一事件中我们遭遇了"我们自身的问题"而且必须"以行动应答"。

由此,敌人在我们面前显得似乎是我们的认同的保证人。当我们找寻自身,他就与我们遭遇。当我们抵制他,我们将找到自己。施米特的"洞穴中的智慧"向我们显明,与敌人的相遇——这是这篇沉思的主题——乃是一种政治的构想,且应该给予政治的理解;施米特并非将丢伯勒的诗句作了前政治的或非政治的理解,也没有将其作"仅仅个体性的"或"纯精神的"解释。

政治的论争乃是根本性的,且对于我们的认同具有构成性的意义。尤其是这一努力伴随着对于启示和历史的指涉。施米特的意图在如下宣示中得以入木三分地表达,即他前所未有地将弑兄或内战解释为万物之父。① 在其文章的第二个段落,施米特引用了这句诗并将它完全为己所用,正是在这里我们发现了对于这句诗的直接的政治的运用。② 施米特在其《游击队理论》中题为"真正的敌人"的章节里这样写道——很明显这里所谓的两线战争指的是国际战争和国内战争,

> 每一种两线战争都提出这样一个问题,即谁是我们的真正敌人。拥有不止一个敌人难道不是内部分裂的症状吗?敌人意味着作为人的我们自身成了问题。如果我们自身的形象能够被明确地界定,怎么会有敌人的这种双重性呢?③

我们很难解释,当一个人的自身形象以相同的程度严格地将自己限定于反对这两种敌人时,为什么其自身形象仍不能清晰地给予界定。当一个人的自身形象予以明确地界定时,难道它不应该征召更多的敌人反对自己吗?

至于在两线作战的战争就根本不用提了,它建立在这样一个事实的基础之上,其他一些人——或者至少这些人中的一个人——看不清

---

① 许多人引用赫拉克利特的话:"战争是万物之父。但很少有人敢于同时思考内战问题"(《从被掳中获救》,页 26;参页 56 – 57)。

② 在 1949 年 3 月 24 日致一个通信伙伴的信里——在这封信里他向他的朋友问及本书中丢伯勒的两句诗行的意思和出处(参本章第 48 条注释)——施米特写道:"您能够知道那句出自'勒莫之歌'中的诗,这让我很高兴;顺便提一下,相信它绝不会'错'。"

③ 《游击队理论:关于政治的概念的附示》,柏林,1963 年,页 87。

他们的真正的敌人,亦即他们的问题。显而易见,施米特的思考不能作现象学式的理解。施米特使用丢伯勒的诗句的前提愈发清晰地显露出来:首先是信仰一种事先确立的对于敌人的识别标准。然后是这样的假设,我们的自我认同本质上与敌人相关,通过我们所否定的我们的自我认同才能被权威地予以确定。

最后是这一确信,即除了在行动中人无法成就其命运。① 因为,施米特十分突兀地继续写道:

> 敌人并非是那种不分青红皂白就必须予以剪除的人,也不能由于他的无价值性就必须对其予以消灭。敌人和我处于同一水平面上。基于这个理由,我必须在斗争中与他分出胜负,以赢得我自身的尺度、我自身的限度以及我自身的形象。

我必须确认敌人,我必须与之斗争,由此我才能够成就我的命运,由此他也能成就他的命运。政治斗争对我的认同的形成具有最根本的意义。施米特在其关于两个战线的思考中如此顺利地过渡到第一人称单数,正像在其关于自我欺骗的沉思中他作了一个相反方向的过渡那样,即从单数"我"过渡到内战中的复数"我们"。

如果人要想在政治参与中彻底地、在存在意义上被攫取,那么我们的敌人必须无条件地成为我们的敌人,我们自身的问题必须被证明其为政治问题,这个问题必须给予政治上的回答。否则,政治只能部分地而不是彻底地在存在意义上与我相关,即它并不能触及我的本质,我的本质将始终是一个并非毫无意义的在政治上无法通约也无法企及的"余数儿"。"将政治看作整体"的要求在施米特关于"敌人乃是作为人的我们自身的问题"这一格言的解释中找到了其补充性的对应物。这两种说法使得双方得以相互阐明。

故此,事实上这句格言可以被看作理解《政治的概念》这本书的钥匙。对这句格言的运用尤其显明了施米特的核心问题,即在政治中寻找权威的东西并使其发挥作用。于此同时,施米特帮我们指出了政治的限度,在施米特的概念中,这种限度就是:为了自我认识。我们遭遇的而且以后还要遭遇的这个未经问询的前提与这样一个信仰有关,即

---

① 关于这三个假设,请参考《施米特,施特劳斯与〈政治的概念〉》,页96。

人没有能力提出那个终极的问题,需要听从历史的召唤。这个问题乃是一个召唤,一个命令,一个任务,它必须被应答,被服从,被实现。在这种信仰的确定性面前,所有那些在人的理智和自然的眼光看来对我们的自我认识和敌人的认识有着最重要意义的区分都黯然失色了,比如,最紧迫的与最重要的、最紧凑的与最高的、此时此地就需要为之辩护的善与纯粹的善、最具威胁性的敌意与最深的冲突等等的诸如此类的区分。在政治神学家看来,对于诸如此类的区分的执著或许显得是一种渎神的自恋的结果,[①] 它必然以自我欺骗为终结:如果听从召唤,一切区分都化为乌有。这种召唤不受限制,不受支配,不能被预先把握,因为在它面前我们是力不从心的。

感受这一召唤乃是信仰的事情,正像我们冒险所作的回答也是信仰的事情一样。我们只能相信,我们必须冒这个风险,而且它需要我们的全部的投入。除了这种毫无保留的服从,投入的强度似乎是我们所可以期望的最重要的尺度,它也是唯一能帮我们摆脱欺骗和自我欺骗的尺度。当我们惟有在历史行动中成就我们的命运,那么很显然地我们才能在这种最强烈的参与中成就一切,而施米特为之辩护的最具强度的生活[②] 即政治的生活才是最高的生活。

这种借助最紧迫的历史行动使得最重要的东西得以获取,与那种意义深远的最具强度的事物与最高事物的同化相符合。因为当我们相信,我们自身的问题在敌人的形象中与我们遭遇,而敌人作为一种客观的力量是不会被欺骗的,那么与眼前的敌人的争论对我们来说则不仅是最为紧迫的而且从表面上看也永远是最重要的。

难道还有其他方法能够避免再次滑入"自恋"的泥潭吗?对敌人的这种信任以及向强度的突然转变是以对于某种发生在我们身上并通过我们才能发生的意义的信任为基础的,这种意义能够决定一切,并隐身在具体事物之中,然而却有着最深的确定性。或者用施米特曾给以极高评价的另外一句诗来说就是,而且通过这句诗施米特告诉我们,它回答了有关他的"命运"的奥秘这一问题:*完成你必须完成的;它已永远被*

---

① 请比较《语汇》,页 111、192。

② 除了《政治的概念》中的概念之外,请参 1933 年 6 月 20 日科隆就职演讲的结束语中的明确同一性,"帝国—国家—联盟",收入《立场和概念》,页 198。参"通过法律家形成的法兰西精神",收入《德国—法国》,第一年度,第 2 期,1942 年,页 29;以及《宪法理论》,慕尼黑,1928 年,页 10、228。

完成了，你只能在行动中应答。[1]

施米特对那种自身性的迷恋在这同一种信仰中获得了解释：比如所谓“自身的问题”、“自身的水平”、“自身的尺度”、“自身的限度”、“自身的形象”，等等。这种通过完全转向所谓的“自身性”来摆脱“自恋”的尝试最初或许会使我们感到吃惊，然而当我们将那种“自身性”理解为一种赋予我们的任务时，这种自相矛盾就显得顺理成章了。

这一信仰——历史的主人已经赋予我们历史的位置和历史的任务，我们乃是这种仅凭我们人的能力无法窥测的天意的一部分——使我们承担一种任何其他信仰都不能带来的特殊的重负。这种“自身性”的宣称或实现本身被提升到了一种行而上学的使命的高度。因为最重要的“已经永远完成”并被安顿于那种“自身性”中，所以我们正是通过返回并持守这种“自身性”才将我们嵌入那种整全的超越自我的大全之中。当我们意识到我们“自身的问题”时，我们就向那个迎面而来的召唤敞开了自己；当我们把与“他者也就是陌生人”的争论置于“自身的水平”，以赢得“自身的尺度、自身的限度和自身的形象”时，我们完成了我们自己的任务。这就是施米特的那些陈述之所以存在着所谓的彻头彻尾的“存在主义的”特质的最深刻的理由，比如施米特的这一早期说法，战争的“意义不在于为着某种崇高的理想或是为着某种法律规范，而是为了反对自身的敌人”，[2] 或者他的如下著名陈述，即那些冲突中的参与者只能为其自身作这样的决断，

> 在具体发生的冲突事件中陌生人的他者性是否意味着对于其自身存在方式的否定，从而必须予以反击或制止，以拯救自身的、存在意义上的生存方式。[3]

然而，只有当这种作为任务赋予我们的自身性被看作严酷的事实或者与其当时的“历史的具体性”相等同时，这种自身性才能在“自恋”的危险面前许诺一个安全的遁点。这种“自身性”本身不能成为区分的对象，在我们的“命运”中个体的本质也不能与历史的偶在事件予以分

---

① 《从被掳中获救》，页 53。

② 《政治的概念》第一版，页 17(强调号为我所加)；参第二版，页 50－51。

③ 《政治的概念》第三版，页 8(强调号为我所加)；参第一版，页 4；第二版，页 27。

离,而且也没有为人的自我认识这一最为棘手的问题——即如何界定和标明人的特殊性——留下任何其他余地,而其他问题与这一问题有着最为紧密的关联,比如,人自身到底拥有什么基本储备,历史的条件到底能够为其自然状态添加什么东西,或者对之作何改变。[1] 它也没有为“自然的事物”和“蜕化的事物”这一区分留下余地,也不能严肃地提出如下问题,即只要我们持守这种“自我性”,我们是否能够在最高程度上和最卓越的意义上获得那种自身性;或者与此相反,当我们从那种先于我们的特殊性而存在且超越于我们的自身性之外的存在者那里获得我们的定位,那么我们是否能够使我们的自身性得以发展。[2]

当回避自我欺骗变成了占统治地位的历史观点、而且对于自我认识的努力被抛于脑后,诸如此类的问题和区分就变得不合适宜了。因为只要人们相信能够不费吹灰之力就能求助于自身性并将其看作理所当然的事情,那么这些问题和区分就会动摇这种“自身性”所许诺的安全。如果将其逻辑推至极端,那么这些问题和区分将摧毁如下确定性,即善已经被一劳永逸地预设了,它不需要作进一步探究,事实上它已不能容忍这种探究。[3] 如果考虑到施米特是如何不情愿作这种探究工作,那么在其概念中朋友和友谊的概念为何会显得如此惊人地苍白且远远不及敌人和敌意所具有的重要性就迎刃而解了。

在《政治的概念》的最初两个版本中,关于朋友和友谊施米特只字未提;第三个版本将朋友附带解释为“同类者和同盟者”[4];在1937年的一个“附录”中我们得知,朋友“这个词的德语含义(像在其他语言中一样)最初只是部落中的成员”[5];在施米特死后出版的一个笔记中我

---

① 卢梭,《论人类不平等的起源和基础》,考订版,Paderborn,1984年,1993年第3版,页42。

② 除了以上出处外,请参考“关于作品的修辞和意图的导论性论述”,页LX-LXXⅧ。

③ 参《政治的浪漫派》,页137;《法学思想的三种形式》,页25-26;《政治的神学II》,页115;《政治的神学》,页52(74)。

④ 《政治的概念》第三版,页8。

⑤ 施米特继续写道:

> 因此,朋友在其最原初意义上只是歃血之友,血亲,或者经由通婚、拜把子兄弟、子女过继或者经由某种组织而“构成的同族关系”。或许是由于虔信主义及其类似运动——这些运动在通往“上帝之友”的路上找到了“心灵之友”——这种在19世纪非常典型的、目前也还相当普遍的朋友概念的私人化和心理学化的倾向才粉墨登场。由此,友谊成为一种私人的同情感之事、最后甚至在一种莫泊桑气氛中与色情倾向相混为一谈(《政治的概念》,附录二,页104)。

这是施米特关于朋友和友谊的最详尽的说明。

们发现了具有施米特的风格的定义,“朋友就是赞同和认可我的人”。[1]关键的问题在于那种所谓的“自身性”,所有的一切最终都被还原到了对它的不加问询且不再予以区分的赞同和认可。然而,如果我们不愿意直面这一问题,即对我们来说什么是善,那么,我们怎么可能就朋友和友谊说得更多呢?我们怎么可能对朋友下一个积极的定义呢?[2]

对施米特来说,敌人似乎具有将其自身界定为敌人的优势。至少这是施米特所及于我们的印象,因为在施米特那里,敌人从来不以被攻击者的面目出现,而几乎完全是以进攻者的面目出现[3]:只要敌人攻击我或者使我成了问题,他就表明是我的敌人。这种视角的修辞方面的优势是显而易见的,而“理论方面的”优势对施米特而言更加重要。当进攻者攫取人的所有的注意力时,那种必须予以辩护的东西就愈益显得能够成为一种预设。除此之外,敌人以其实在的或者恐吓性的攻击将我们引向我们的“自身性”。

总之,敌人的“客观力量”和那种“自身性”来源于一个权威,作为对某个事件的应召和回答,它们被紧紧地维系在一起并向同一个方向迈进。当然,在施米特的关于朋友的定义的意义上,那种对我加以赞同和肯定的“朋友”将其自身定义为朋友。

然而,从中我能得到什么关于我自己的信息呢?从施米特的观点看,首要的问题是:这种朋友能够促使我采取行动吗?他能向我发出“以行动应答”的挑战吗?他能逼迫我使那种“自身性”发挥作用吗?或者只是将他看作我的朋友?他能抛弃“自恋”吗?他能向人们指出一条*路以摆脱施米特所忧心忡忡的人类的任意性和主体主义的状态而*“不*需要末日审判*”吗?

在施米特的概念中朋友没有肩负任何意义重大的功能。这与敌人

---

[1] 在1949年2月13日的笔记中——施米特在此谈到了一年后发表的《从被虏中获救》中关于自我欺瞒的沉思——这样写道:“*简而言之*,朋友和敌人。朋友乃是肯定和确认我的人。敌人乃是使我成为问题的人(纽伦堡,1947)。那么谁能使我成为问题呢?归根结底只有我本人能够做到这一点。敌人乃是作为人的我们自身的问题”(《语汇》,页217;这则笔记的第二部分在本章的第45条注释中已经给出了)。

[2] 参David Bolotin,《柏拉图关于友谊的对话:一项对于〈吕西斯〉的解释并附新译文》,Ithaca,纽约,1979年,1988年第二版,页85、117、127、134、158-159、174-176,193。参Seth Benardete,《生活的悲剧和喜剧》,芝加哥,1993年,页88-91、128-129、186、202-203、225。

[3] 以下被视作例外:“没有朋友的人是可悲的,因为他的敌人将审判他。没有敌人的人是可悲的,因为在末日审判那一天我将成为他的敌人”(《从被掳中获救》,页90)。

在施米特的理论事业中所具有的不可或缺性形成鲜明的对比。① 在此意义上人们才可以合乎情理地谈论敌人的优先性。② 对我们的认同而言这尤其适用。不是对朋友的选择而是与敌人的斗争能够使我们是谁这一问题水落石出。如果我们没有必要甚至爱我们的敌人,我们至少需要以他为参照以获得我们的那种"自身性":

> 敌人并非那种不分青红皂白或者因为其无价值性就必须予以剪除的人。敌人与我处于同一个水平面上。从这个意义上说我必须在斗争中与其遭遇,以赢得我的自身的尺度、自身的限度和自身的形象。

敌人是在如此少的程度上必须被消灭,我们是如此地需要他,以至于施米特在另外一个场合禁不住对自己大声疾呼了:

---

① 请比较前面的那个段落与本书第一章中的相关段落,页 44-47,尤其是页 45。

② 在最重要的、使得施米特的政治神学成为可能的动机里,这种优先性却并不有效(参此前的本章第 66 和 71 条注释)。在施米特的观念性行动中,这一优先性才更具决定性地成为有效的。当施米特在他关于政治的概念中通过反对敌人概念的优先性的"主题"从而为自己辩护时,当他只是以法学理论家或精通法律的人在 1963 年的《政治的概念》的前言中将以下一点——即"任何法律概念的运动都以辩证的必然性源于否定"——作为论据提出来时,这的确是另人惊奇的。"在法律生活中正像在法律理论中,将否定包括在内丝毫不意味着被否定物的'优先性'。作为诉讼行动的审判只有在以下情形中才是可以想像的,即当一项权利被否定时。刑罚和刑法不是将某一行为而是将某一非法行为作为它的开端。或许,这是一种对于非法行为的'肯定的'理解以及违法的'优先性'?"(页 14-150)。

与此同时并且在这本书的最后一页(页 124),施米特告知我们一个新的关于"敌人—朋友这一语言学问题"的权衡,它再次使得敌人的优先性成为问题的核心:

> 如今我认为以下情形是有可能的,即朋友(Freund)一词中的字母 R 乃是一个中缀,虽然这种中缀在印欧语系的语言中是罕见的。这种中缀在过去很可能比今日更为习以为常。Freund(朋友)中的字母 R 可能是 Feind(敌人)的中缀,正像 Frater(兄弟)中的字母 R 是 Vater(父亲)的中缀,或者数字 Drei(三)中的 R 乃是数字 Zwei(二)的中缀。

只是作为法学家的施米特的这一自我定位的确是令人惊奇的,关于这一点读者是很容易推断出的,如果阅读了 1963 年的前言后他还能记得起以下事实的话,即反对敌人优先性的"主题"的"法学的"辩护乃是出自同一个作者,这位作者使得我们以及其他人认识道:"没有朋友的人是可悲的,因为他的敌人将审判他。没有敌人的人是可悲的,因为在末日审判那一天我将成为他的敌人"。

我找到了，我找到他啦，敌人！人不能没有敌人而在。[①]

在《从被掳中获救》和《游击队理论》两本书中关于自我确定的两个段落中，施米特使“敌人乃是作为人的我们自身的问题”这句诗成为他的关键概念，在这里他好像与“竞赛的”立场更加接近，却与那种“伟大的行而上学的对立”所最初给予人们的期待相去甚远，而这位《政治的概念》的作者自以为能够凭借他的这种“伟大的行而上学的对立”的立场与那种“竞赛的”立场予以区分。

事实上，这种区分正是在所谓的最接近的段落获得了更加清晰的轮廓。在此之前施米特已经提到，与竞赛中的对手不同，敌人能够强迫我们与其遭遇并在这种遭遇中将我们彻底地、在存在意义上予以攫取。也同样提到了敌人所承担的天命以及政治斗争对于自我认同的决定性意义。那种竞赛性的争斗与这一切都不可同日而语。“人不能没有敌人而在”这句话固然也同样适用于竞赛的立场。

但是，这只有在如下情形中才有效，即当我们无视施米特精心构建的语境。具体地说，它已经不适用于接下来的一句话，这句话不仅与施米特自己的说法、而且与他对于丢伯勒那句诗的阐释密切相关：告诉我谁是你的敌人，我就能告诉你你是谁。[②] “与我处于同一水平面上”的敌人既不是致力于人格的全面发展的斗争中的同道者，也不是这样一种权力斗争中的对手，在这种斗争中，生成的无辜粉墨登场，秩序与无序永恒轮回。他不是被赋予自由决定权的竞赛中的对手，自我确定的人之所以与其斗争只是为了使自己变得更强大并超越其“自身性”。[③]

对施米特来说，他也不能等同于那种单纯为了最大限度地发展人的能力或者自然的认识而发起的严肃的竞争中的反对者。[④] 敌人之所以与我处于同一水平面上，乃是因为他被分派给我。我之所以必须与其斗争，乃是因为他否定我的存在，或者说，为了成为我自己，我必须否定他的存在。因为敌意意味着“在存在论意义上否认另外一个存在者

① 《语汇》，页 146。请再比较：“自我欺瞒从属于孤独”（《从被掳中获救》，页 87）。

② 《语汇》，页 243。

③ 参尼采，《瞧，这个人：我为什么如此聪明》，格言第 7 和 8 条（批判版第 6 卷，第 3 篇，页 272 - 273、274、5 - 10）。

④ 参本书页 71 以下。

的存在”。[1]

尽管有这些克制的和认可性的修辞,施米特的基本限定不应该被忘记。确凿无疑的是,敌人不能因为其没有价值而被消灭。他不能在一般意义上被消灭,因为人没有权力消灭那些不是经由其本人创造的东西。[2] 但是,如果敌人既不应该被消灭也不应该被清除,那么如下说法同样正确,在紧急状态中,那种具体的、实在的或自身的敌人必须被杀死。对施米特而言,在这种生死斗争中性命攸关的并不仅仅是自我保护或人的被承认。施米特即便在其关于敌人的沉思中所采用的带有黑格尔色彩的措辞也不能掩盖这个事实:比如,关于“相互承认的承认”的说法,其中蕴涵着“概念的伟大意义”;关于“他者与自我的关系”,据说这才是“真正的无限物”;关于“否定之否定”,据说“真正的无限物”依赖于这种“否定之否定”。而该隐和亚伯的历史——施米特借以确证其敌人并弄清敌意的“本质”的核心范式——则操着另外一套话语。

“人类历史”既不是开始于一场公开的决斗,也不是开始于一场为了人的承认的战争。该隐杀死了亚伯。我们不清楚亚伯是否保护过自己。我们没有听说过竞赛及其对称性。至于所谓的“相互承认的承认”就更不用提了。施米特的“开端”确证了弑兄。此所谓万物之父。他证明了人们必须忍受的恶,而这种恶本身仍然承载着善——因为除此之外还能发生什么事情吗?这就是使世界历史保持运动的张力。

相对而言只是在短暂的人类历史——即使这样也不具有普遍意义——中才能使敌意得以限制,使其服从于那些具有约束力的规则,并强迫它进入一种有序的轨道。人们可以将1927年的《政治的概念》读作一种对于正义的敌人的呼吁。这种呼吁以一种理论解释的形式为一种道德立场辩护,即应该赋予敌人同样的权利,以使他们寻求“自己的生存方式”,就像我们为了维护我们的生存方式和存在而要求同样的权利那样。

施米特了解这种对于敌意的态度的稀罕性:

> 使人放弃对于敌人的歧视和污蔑,这确实是一件稀罕的

---

[1] 《政治的概念》,页33。

[2] 参《政治的概念》第三版,页19;《价值的暴政》,页61;《语汇》,页8。

事情,甚至是难以想像的尊重人性的事情。[1]

当施米特三四十年代攻击那种"具有歧视性的战争观念的普遍倾向时——这种普遍倾向威胁着要重新赋予战争对手以一种歧视性观念——他将自己视为在欧洲公法中取得的文明进步的代言人。当他六十年代通过区分常规的敌人、实在的敌人和绝对的敌人借以抵制那种"实在的"敌人被"绝对的"敌人所代替的普遍倾向,并提供一些范畴以用来揭露这种导致将敌人唾弃为"人性的敌人"或"无价值"的逻辑时,他将自己看作"欧洲人"的最伟大的成就之一的保护人。[2]

所有的这一切与这样的认识并不矛盾,即正义的敌人与单纯的敌人根本不是一回事。相反地,这一切都证实了这一点。这种深受施米特拥护或者向往的"人性化"可以通过不同的方式实现。敌人之所以应被看作正义的敌人,是因为他满足了一种道德惯例,或者,因为他只使用"正义的武器",但尤其是因为、且只要他放弃将其敌人歧视为罪犯或者恶魔。不管怎样,这种对于正义的敌人的确认需要满足一种最低限度的道德条件或者最基本的共同特质,以使正义的敌人能够被辨别出来。或者说,因为敌人在一种源自偶然性和必然性的游戏中被看作竞争对手,在这种游戏中所有的参与者都提出他们的对于某种现象的道德解释以强固他们自身的立场并挑选与其存在相适合的武器,由此在这场游戏中,惟独"正义的敌人"陷入了冲突——难道在这种情形下对于敌人的歧视才有可能止步不前吗?

---

① 《游击队理论》,页92。施米特接着写道:

> 如今因为游击队的出现,这种观点重又被置于令人怀疑的境地。这种政治献身的极端紧张性从属于游击队的标准。当格瓦拉说:"游击队员乃是战争的耶稣",他指的是政治投入的绝对性(强调号为我所加)。

在《语汇》中施米特"从否定的角度"把这种"思想犯罪"——它是由"被宣称为人性的敌人的人"犯下的罪恶——称为政治的,且是在这个词的最极端、最强烈的意义上使用的(页145)。

这种说法甚是时髦,说什么施米特将这种绝对的敌意以及敌人的刑事化或者敌人的违法性的自卫看作"超越政治"的东西、且不再理解为政治的。

② 《歧视性战争概念的转向》,慕尼黑,1938年,页1-2、47、48-49;《欧洲公法的国际法中的大地法》,页92、94-96;《价值的暴政》,页46、58-59。

无论如何,施米特对于正义的敌人的确认受惠于另外一种源泉。它是这样一种信仰的表达,即敌人乃是神圣的万物秩序的一部分,战争秉有上帝的判决的特质[1] ——至少当战争是在“正义的敌人”之间进行时是如此。[2] 只要战争的双方将战争理解为上帝的判决,这种战争——如果我们暂且不考虑其目标的话——就与那种竞赛性的冲突很容易相混淆。最重要的已经被预设;秩序的意义本身——在这种秩序中每个人都为了保存和发展其自身性而战——并非争论的对象。

然而,一旦敌人离开这种共同的基础,且使得这种具有约束力的秩序发生疑问,最后企图将敌人予以“清除”或“消灭”,其情形就大不一样了。在那种致力于“消除战争”的战争中,在那种将“绝对的敌人”假称为克服所有敌意之路上的所谓最后的障碍的全球性的内战中,这种敌意获得了那种“呵护人性的”战争所远不能比的强度。

因此,这又一次证明:施米特心目中的那种决定性的争论——对他而言这种争论关乎整体、秩序和意义——乃是关于敌人的争论。对敌意的肯定和否定彼此处于不可调解的冲突之中。为了说明敌人和敌意对他意味着什么,施米特不从那些受欧洲公法的理念所支配的国家间的战争中挑选例证是恰当的。

这种如此“稀罕的、甚至是如此令人难以置信地合乎人性的”事情

---

① 《从被掳中获救》,页58;《夺取—分割—牧养》,页494;1937年施米特以这样的话结束他的演讲“总体敌人,总体战争,总体国家”:

> 战争和敌意属于各个民族的历史。然而,最糟糕的不幸在以下情形下才浮出水面,即——正像在1914—1918年的战争中那样——敌意从战争中发展而来,而不是如在以下情形中正确地和有意义地进行的那样,一种迄今存在的、不可更改的、真正的和总体的敌意导向一种总体战争的上帝审判(《欧洲公法的国际法中的大地法》,页239,强调号为我所加)。

此处施米特所说的真正的、总体的敌意在此后的术语中与实在的敌意相符合,这种敌意一方面反对那种单纯的决斗或“游戏”的传统意义上的敌意,另一方面反对那种企图“清除”敌意本身的绝对 敌意,从而成为正确的、有意义的敌意:“1914年时欧洲各国和政府缺乏实在的敌意昏昏然投身于一次世界大战中。这种实在的敌意起源于这样一种战争本身,这种战争以传统意义上的欧洲诸民族间的国家战争开始,以富于革命意义的阶级敌意的全球性内战而终结”(《游击队理论》,页96)。

② 这种限制适用于国际法理论家。对于政治神学家们来说,正如我们将要看到的,这种限制在严格意义上没有被保持下来。

——它这么晚才予以实现且只持续了几个世纪——怎么可能适合于澄清敌意的原初的和普遍的现象呢?与其"存在论的—生存论的思考方式"相一致,施米特把更为根本的切入点作为其思考的开端。以该隐和亚伯为范型,他追溯了这一人类历史上的首例弑兄或内战事件。内战摆脱了所谓的战争对人性的呵护。它对所谓的正义的敌人毫不知情。只有在正义的敌人那里"人们所谓的战争"才能获得"其最终的和严格的意义"。[①] 只有在内战中敌意的全部真理才会向人显现其自身。

然而,在施米特的这一范型中还有其他内容获得了表达的机会。当施米特回忆起该隐弑兄这一事件时,他也想提醒我们这一事实,敌人乃是我的兄弟,通过一种共同性他和我联结在一起,这一共同性超越了所有的人类的认同:根据我的确认敌人成为了正义的敌人,但是由于他的和我的存在,由于那种我们无法主宰的命运,他是我的兄弟。于此同时,施米特还提醒我们这样一种事实,这种兄弟之间的敌意与那种纯粹的家庭关系无关,也与"纯粹的人的事物"无关。他提醒我们,反叛乃是这一弑兄事件的根本原因,[②] 由此他指涉一个最高的主宰,这个主宰与赫拉克利特的"王"风马牛不相及。正像战争很少是万物之父和主宰一样,世界历史——施米特认为它还没有终结——也很少是黑格尔的世界历史。

对于这位"基督教的埃佩美修斯"而言,人类历史始于反对上帝的反叛,终于上帝的审判。亚当、夏娃以及最终的审判日划定了救恩史的视阈,施米特关于敌人的沉思就辗转腾挪于这个视阈中。[③] 通过引证该隐和亚伯的历史,施米特用《圣经》的真理反对赫拉克利特和"赫拉克利特式的埃佩美修斯黑格尔"。[④]

---

① 《从被掳中获救》,页 26;参 56 - 57 和 89。

② 比较加尔文关于"创世纪"第 4 章 2、5 和 7 节的评注;此外也参考 Umberto Casuto,《一项关于"创世纪"的评注,第一部分:从亚当到诺亚》,耶路撒冷,1978 年,页 205 - 207 以及 212。

③ 《从被掳中获救》,页 89 和 90。

④ 在《语汇》中施米特谈到了"使基督教的埃培美修斯清晰可见的伟大任务,黑格尔作为赫拉克里特式的埃培美修斯只是对于基督教的埃培美修斯的背弃。然而,这一背弃比起联合国 - 汤因比和西方的实证主义者来仍然要伟大千万倍"(页 212)。参页 71 和本书第一章 32 页以下以及第 40、41、42 条注释。在这一被引述的施米特对于黑格尔哲学的立场——尤其是他向科耶夫提出的"问题",即在黑格尔那里是否可能有敌人的容身之地——的背景下,请比较施米特在《政治的概念》中所告诉我们的黑格尔的"敌人的定义"(页 62)。

对于施米特而言,其对敌意的辩护有着一个神学的根基,与敌人的斗争遵循一种神圣的天意[①]:*我将敌意播撒于你的子孙和他的子孙中*这一命令先于该隐的弑兄。由此我们回溯到了这一信仰原则,正是在这一原则之上施米特构建了他的政治—神学的思想大厦,而且这一信仰原则在 1933 年以后的《政治的概念》一书中有着决定性的地位。[②]这个时候——最晚在这个时候——施米特对如下信念更加坚信不疑,与*自身的*、*实在的*、*总体性的*敌人的斗争在如下情形中接近其最大的强度,即当它关乎与这样一种敌人的斗争时:其道德尊严遇到了挑战,其历史的合法性发生了争议,其宗教的正统地位遭到了否定;或者关乎与这样的敌人的斗争,即从他自身的立场来说这种敌人将其对手攻击为"*绝对的敌人*"。

敌意的最强阶段开始于敌人以非对称的关系彼此遭遇在一起。然而,最强的阶段就是最具决定性的阶段。这蕴涵于政治的强度概念的逻辑中,也就是将权威与最高的强度相等同,由此立刻产生了如下问题:施米特将何种敌意看作最强的?其关于敌人的"本质"的说法针对什么样的敌人?在他看来政治达到什么样的强度才能"在与众不同的意义上"被称为政治的?

因为正如战争"依据其敌意的程度或多或少能够成为战争"一样,[③] 同样,根据修订过的政治的概念,政治必须依据敌意的强度或多

---

① 借助该隐和亚伯的故事,施米特并非为了唤起这样一个神话,这个神话深刻地概括了这样一种认识,这一认识同样出色地建立在人类学的基础之上,并且从另外一些来源推导出来,而是为了指向一个信仰的真理,这一真理对于基督徒——以及犹太教徒——具有约束力。参《语汇》,页 215。

② 《政治的概念》,页 67 以及第三版页 49。事实上,这个句子从第一版起就处于第七章的核心位置,这一章致力于"人类学的信仰",或者准确地说,致力于"政治理论与关于原罪的神学教义的关系",1932 年施米特将这些字眼添加进了这一章。

③ "克劳塞维茨(《战争论》,第三部分,柏林,1834 年,页 140)说:'战争只不过是以另外一种手段所进行的政治谋划的继续。'对他而言,战争乃是一种'政治的纯粹手段'。虽然他是这么宣称的,但是他并没有穷尽对于*政治本质的知识*。除此之外,如果仔细观察的话,在克劳塞维茨那里政治并不是诸多手段中一种,而是敌友划分的'最终尺度'。战争有自己的'语法'(也就是军事—技术的特别合法性),但政治乃是战争的'大脑',战争并没有'自身的逻辑'。也就是说战争只有通过朋友和敌人的概念才能获得其自身的逻辑。第 141 页上的这句话道出了所有政治的核心所在:'战争从属于政治,由此它获得了自己的特性。一旦政治变得更强大、更有力,战争也将如此,而且能够达到这样一个高度,在这里战争达到其绝对的形式。'根据敌意的强度不同,战争或多或少能够成为战争。"《政治的概念》第三版,页 16 注释 1(强调号为我所加)。

或少成为政治的,且或多或少能够成为政治。至于在施米特看来什么时候政治才能达到其至高点,可以从《政治的概念》中的两个段落予以说明,这两个段落关乎"伟大政治的高潮"。

自从放弃"领域"概念后这两个段落就被添加进文本中,它们更加清楚地向我们表明,最为强烈的、最具决定性的敌意以一种非对称的关系为前提。第一段话写道:

> 政治思考和政治本能只有通过区分敌人和朋友的能力才能在理论和实践上证明其自身。伟大政治的高潮发生于这一瞬间:敌人在一种具体的明确性中被识别出来。

第二段则借助四个事例说明了对施米特来说伟大的政治意味着什么。第一段结束于施米特的一个核心声明,在这个声明中丢伯勒的那句诗第一次出现,同样地,第二个段落以那句出自《圣经》第三章第十五节的核心格言作结。克伦威尔在 1656 年 9 月 17 日的演说中引用了这一格言,而施米特则在《政治的概念》的关键段落利用这一格言作为其自我解释的工具。[①] 施米特想让我们知道,在现代世界范围里,他"在克伦威尔反对罗马天主教的西班牙的斗争中"识别出了"那种敌意的最强烈的爆发",正如在伟大政治的高潮时刻这种敌意所可能显明的那样。克伦威尔的敌意

> 比 18 世纪那种当然也不可低估的"粉碎下流东西"(Ecrasez l'infame)还要强烈,比斯坦因公爵对法国的痛恨和克莱斯特的"打死他们,末日审判时谁也不会向你们过问这件事"的仇恨更强烈,甚至比列宁对资本家和西方资本主义的毁灭性攻击还要强烈。

克伦威尔的言辞比启蒙者伏尔泰以道德和人性的名义对天主教会发出的战斗宣言强烈,比丛林诗人克莱斯特的绝对的民族起义的呼吁

① 在这一格言的启发下,施米特此后的这一声明——"由此我们将政治确认为总体的事物"——才能获得其完整的意义。

更加强烈,甚至比列宁这位绝对敌意的鼓吹者的言辞还要强烈——正是克伦威尔如此自我宣称,他的反对忠实于教皇的西班牙的敌意乃是建立在启示的真理这一基础之上。

关于克伦威尔的政治—神学的根据在下面施米特所作的一针见血的归纳中达到了高峰:

> 西班牙人是你的敌人,上帝在他身上种下了敌意;他是"自然的敌人,命中注定的敌人";谁把他看作偶然的敌人,他就不知道上帝所说的话和所做的事,上帝说,我将把敌意播撒在你的子孙和他的子孙中(《创世纪》三章15节);人们可以与法国讲和,但不可以与西班牙讲和,因为它是一个天主教国家,除非教皇愿意,否则根本没有和平可言。①

新教的政治家和专制者在一种具体的明晰性中识别出来的命中注定的敌人,乃是真正拥有最高权威的教皇。

伟大政治的高潮出现在这样一个瞬间,在这一瞬间中,命中注定的敌人得以识别,自身的命运得以完成。施米特所谓的伟大的政治与半个世纪之前尼采在《善恶的彼岸》中所假设的"伟大的政治"形成鲜明的对比。根据尼采的说法,欧洲应该为之而早作决断的"漫长而可怕的自身的意志,那种"数千年来一直能够为其自身设定目标"的贵族的意志,那种结束了"无意义和偶然的可怕统治"——至今还被称作"历史"——的"伟大的冒险"的意志,在施米特看来这种人类的意志必须被看作普罗米修斯式的渎神的怪胎。

施米特的伟大政治仅在如下情形中才与尼采的"为地球而战斗"有所关联,即当它以此种战斗的形式与尼采所预言的"伟大政治的强制"

---

① 被施米特挑选的、以如此顺序排列的引文——克伦威尔对于敌意的解释在"创世纪"第三章15节达到了高峰——出自卡莱尔的第三卷(1902年,页269、270-271、272、274-275)。整个说明占据了超过40页的版面。施米特添加了"创世纪"第三章15节的说明。

5年后在其"总体敌人、总体战争、总体国家"的讲演中施米特说:"英国对抗西班牙的海战乃是日尔曼和拉丁民族之间、新教和天主教之间、加尔文教与耶稣会之间的世界战争,而且很少能够看到具有如此深刻和终极性敌意的事例的发生,正如人们在克伦威尔面对西班牙时的立场中所发现的那样"(《立场和概念》,页238)。

进行决定性的斗争时。那种通过鼓吹地球的统治从而表明其要求的人难道不是政治神学家的命中注定的敌人吗?[①] 同样,施米特的伟大政治与尼采前后的在通常意义上所谓的“伟大政治”也有区别。施米特所引用的四个历史事件没有一个源自古典意义上的国家之间的权力政治。没有一个事件能够唤起我们对那种来自现代国际法意义上的“呵护人性的战争”中的敌意的回忆。没有任何一个事件能够代表那种“外部”和“内部”、政治和经济、政治和道德以及政治和宗教的区分。

在此,施米特谈论的乃是“伟大政治的高潮”,而不再以“纯粹政治的理论家”的面目出现。他想表明这样一个立场,政治——用克劳塞维茨的话来说[②] ——只有在以下情形中才能“获得其绝对的形式”,即当它实现了信仰斗争的强度。在伟大政治的高潮,信仰与错误的信仰进行着斗争。在这两个关于“伟大政治”的新增加的段落的启发下[③],施米特之转向强度概念的最深刻的意义、以及伴随这一转向所导致的特殊后果及其体现就一目了然了:通过对《政治的概念》的新版本进行不动声色的但却独具特色的文本的添加,施米特从对所谓的“纯粹的政治”的假定的悄悄放弃[④] ——根据这一假定,敌人和朋友的区分“在理论上和实践上都能成立”,“而没有必要必须同时应用所有那种诸如道德的、美学的、经济的以及其他的区分标准”,1927 年时施米特仍将这些区分不加界定地归之于“其他的、相对独立的人类思想和行动的领域”[⑤] ——过渡到 1933 年的版本中的这一评论性论断,即依据敌意的强度,战争或多或少能够成为战争;通过明确地提及“反对派和异端”[⑥],施米特从对于“内部敌人”、内战和革命的新发现过渡到对于“圣战和教会的十字军东征”的高度重视,并认为它们乃是这样一种“行

---

① 尼采,《善恶的彼岸》,格言 208 和 203;参“关于一千零一个目标”,《查拉图斯特拉如是说》(批判版,第 6 卷,第一篇,页 70-72)和《遗著》,批判版,第 7 卷,第 3 篇,页 350、26。

② 参本章注释第 90 条。

③ “伟大的政治”这一概念只在《政治的概念》的这一段落出现过。关于这一点请参考写于 1929 年的“不知名的的柯特”,《柯特四论》,页 75-76、78。

④ 《政治的概念》,页 25-26。1932 年施米特删去了诸如“纯粹政治的理论家”、“纯粹的政治概念”以及“纯粹的政治思想家”这样的习惯用法。

⑤ 《政治的概念》,页 27(强调号为我所加)。1927 年施米特写道:“道德的、美学的、经济的或者其他领域的区分不必同时付诸运用,敌友的区分就可以在理论上和实际上站得住脚”(《政治的概念》第一版,页 4)。

⑥ 《政治的概念》,页 46-48;参页 29、30-32、42、43、47、53、54。

动”,

> 它们建立在一种极其真实和深刻的对于敌人的决断的基础之上。[①]

政治的通常的层级化(Gradualisierung)在施米特对于那种“伟大政治”的最大强度的指涉中找到了它的遁点。将政治从其与共同体的顽固缠结中摆脱出来并转化为一种流动的聚结状态——这种状态可以从任何方位抵达且能够攫取任何事物——只有在那种朝向信仰斗争的概念定位中才能获得其充分的意义。作为这一概念定位的结果,必须最终将政治联合体(political koinonia)本身在本质上或在最完满的意义上理解为信仰共同体。当施米特1933年作如下解释时他就毫不犹豫地得出了以上结论:

> 对于政治决断来说,即使是那种正确认识和理解的纯粹的可能性以及由此而来的参与讨论和作出判断的权利也只能建立在存在意义上的分享和参与的基础之上,建立在真实的参与的基础之上。

以上说明——通过它施米特使自己与所有的伟大的政治哲学家形成了尖锐的对立,这些政治哲学家从柏拉图到卢梭没有人否认陌生人“在政治决断中的正确认识和理解的单纯可能性”[②] ——显而易见地将一种信仰共同体的特殊性纳入其视野之中。如果说它适用于某个地方的话,那么再也不会比在信仰共同体中更加适合的了,这种信仰可以

---

① 《政治的概念》第三版,页30(强调号为我所加)。1927年时圣战和教会的十字军东征尚没有存在的空间,1932年时第一次这样被谈到,即它们似乎是这样种“行动“,“如其他战争一样,它们建立在对于敌人的决断这一基础之上”(第二版,页48)。请比较那一直接给出的前导性句子的值得关注的改动(第一版,页17;第二版,页48;第三版,页30)。

② 在柏拉图那里,只用回忆一下《法律篇》以及在柏拉图对话中赋予那个雅典陌生人的独一无二的角色就足够了。在卢梭那里,可以举出《社会契约论》中“论立法者”为例(第二卷第7章)。此外,两位哲学家通过其行动使我们理解了以下问题,也就是说,作为哲学家,他们认为自己有能力正确地识别出具体共同体——尽管他们不是其中之公民——的政治前提并且对其政治决断决定性地施加自己的影响,不仅无损于而且是由于这样一个事实,他们作为陌生人发表意见并作出判断。

被追溯到人的全部理智所无法企及的一种真理，而这个共同体相信自己分享着这一真理，并且在存在意义上的分享中认为自己已经不可分割地在这种完美的参与中与这种特殊的真理联结在了一起。[①]

在那种对于"新信仰"的尖锐攻击中，施米特使其《政治的概念》达到了高潮，从而使其形象得以圆满完成。最后一个版本的最后一章对于"自由主义教义手册"的"所有存货"的攻击，对于将自己"伪装成'科学'的十九世纪自由主义行而上学"的攻击以及对于其"教父"本杰明·贡斯当的攻击所包含的不仅仅是把因大卫·施特劳斯而流行起来的以新信仰反对旧信仰的论战简单地予以倒转过来。[②] 施米特的这种攻击并非站在旧的信仰立场而是站在正确的信仰立场。

正是从这种真正的信仰立场出发，施米特才能相信一举击中了自

---

① 《政治的概念》第三版，页 8；参第二版，页 27；请参考"教会的可见性：一个经院哲学的考量"，收入季刊《Summa》第二期，1917，页 71、75、79。以下插入语——在 1927 年和 1932 年的版本中没有与其相匹配的对应物——成为 1933 年版本中所引用的格言的先导：

> 陌生人——"固执己见"——既不能对"紧急状态"是否已经出现这个问题作出决断，也不能对这样一个更深入的问题作出决断，即为了保卫自身之生存并维护自身之存在，什么东西作为一种"极端手段"对于保存生命乃是必需的。陌生人和那种另类之士或许表现出一幅严格的"批判的"、"客观的"、"中立的"、"纯粹科学的"面目，而且在类似面纱的掩蔽下混入其异乡人的判断。他的所谓的"客观性"或者只是一种政治的面纱，或者是彻头彻尾的、失去所有本质物的不相关性。

关于《政治的概念》第三版中的这一个段落和其他段落中的排犹主义的暗示，请参考《卡尔·施米特，利奥·施特劳斯与〈政治的概念〉》，页 14 - 15 第 5、6 条注释；参施米特的社论，"德国的知识分子"，《西德意志观察家》，第 126 号，1933 年 5 月 31 日，以及《国家，运动，人民》，页 45。施米特用一般陈述所表达的、借助其"固执己见"讽刺性地援引斯宾诺莎以及隐秘地对于西美尔（Georg Simmel）的批评（"关于陌生人的客观性和参与"，《社会学：关于社会化形式的研究》，莱比锡，1908 年，页 687；参页 686 和 690）所更多地暗示的而不是公开地表达的东西，被施米特的学生和朋友 Ernst Forsthoff 直截了当地全部转化为排犹主义的内容，并且以粗暴的方式予以展开和发展（《总体国家》，汉堡，1933 年，页 38 以下；参页 48）。

在目前情形下，这一为了反对作为"陌生人和另类者"的犹太人的目的而对这段话所作的阐释乃是再明显不过的"历史的一具体的"应用。尽管如此，它只是一种阐释，这一阐释只是赫然显明了这样一个东西，即当政治联合体（politike koinonia）被理解为一个信仰共同体时，它意味着什么，或者在相应的历史条件下它能够意味着什么。

② 《政治的概念》第三版，页 54 以下，章 10。文本中所引用的段落出自页 55 - 56、57 和 58。

由主义和马克思主义的要害,且能够将后者界定为只是"十九世纪自由主义思想方式的应用"。通过与鼓吹经济的、工业的和技术的进步最终战胜了政治这种异教教义做斗争,他将目标指向两者的信仰核心,[①]并忠实于这一准则,即"所有精神性的表达有意无意地将一种或正统或异端的教义作为其前提"。[②]

施米特的概念构成所采用的尺度即信仰斗争乃是真正信仰与异端信仰的斗争。在这种信仰斗争中,某种聚结和解体的最大强度得以实现。最大强度的敌意是那种权威的敌意。因此,"在显著的意义上"它与统治、秩序与和平相关。我们需要关注那种至关重要的事件。日常政治只是这一事件的微弱反映,与这一事件相比,日常政治显得只是在或多或少的意义上才是政治的,甚至是经常反对这一事件的,而且只要有可能就会尽量阻止这一事件——这一切都不能动摇这一事件的核心性。正如"伟大政治的高潮"的例外性很难动摇政治对于正确理解施米特的概念的决定性意义,同样,过去那种对于正在临近的敌基督者的统治的期待的无休无止的落空,也丝毫不能免除信仰者对于撒旦的威胁的关注,这种威胁随时都可能降临到他的身上,也丝毫不能免除他对于那个前所未有的事件的关注。

那个"性命攸关的事件"乃是施米特所有思考的出发点和落脚点。如果想把握施米特的概念行动,就必须过问这一事件。因为正是这一事件而不是那些大多数"日常事件"才是施米特的概念构成的关键所在。那种在"学术的可操作性"的尺度下显得不可思议的事件在如下情形中将会是另外一番光景:当施米特的定义在最大程度上与之相切合的这个事件变得昭然而揭,当那些零星的说明、散落在各处的事例和引证以及间接的和附带的解释得以融贯一体的那个事件能够被识别出来。

施米特的概念之所以"在现象学上"如此不合适宜,这可以从其对于那个有权决定一切、且对于施米特来说具有唯一重要性的事件的指

---

① 施米特简明扼要地嘲笑了那些作为新信仰的"政治—论争的对应物的有代表性的系列":"自由、进步和理性与经济、工业和技术联手战胜了封建主义、反动和暴行与国家、战争和政治的联盟,内政方面,现行的议会制和闲谈战胜了专制主义和暴政"(《政治的概念》第三版,页56-57;参第二版,页74)。

② 《政治的浪漫派》,页5。

涉得以解释。[①]比如当施米特在《政治的概念》的一个令人惊异的段落中强调指出，只有处于冲突中的参与者本人才能确定“陌生人的他者性在具体的冲突事件中是否意味着其自身存在方式的否定，由此为了拯救其自身生命的存在方式必须对其予以抵制和斗争”时，这句话既不是指涉某种政治现实的现象学的杂多性，也并非止步于施米特所谓的“政治的简单标准”。谁不能在如下意义上一下子想出一打能够激化为战争的或革命的冲突并由此无可争议地“指涉一种肉体消灭的实在的可能性”的政治冲突的事例，由此不必使敌人在这样一种决断中予以确定，而这种决断又与如下认识遥相呼应，即“陌生人的他者性意味着自身存在方式的被否定”呢？

如果考虑到施米特曾经为了强调这句话曾经对它作过两次加工，那么我们就有充足理由逐字逐句理解这句话。尤其是这句话来源于《政治的概念》中的唯一一个明确地关乎“敌人的本质”的段落。如果这句话首先关乎这样一种敌人，其“在冲突事件中意味着对某个人自身存在方式的否定，由此必须被给予抵制或斗争”，那么此后的问题就是那种意义深远的决断，即敌人的他者性是否意味着某个人自身存在方式的被否定，且这种他者性是否由此就必须给予抵制和斗争。[②]

---

① 在第二版中，施米特试图通过辅助性构想来消除其概念的显而易见的现象学缺陷：在国家中，除了首级层面的政治决断之外，“大量次级层面的关于‘政治的’的概念粉墨登场了”，或者如他在1933年所写的那样，“大量次级层面的、以涉及某一现存国家而著称的关于‘政治的’概念似乎可以想像了”（第二版，页30；第三版，页12；参施米特在此后论述“潜在的内战”时所作的巨大修改）。

尽管如此，他仍然要求自己“以纯粹现象学的方式”进行工作，而且他的许多追随者以及对手也都是这么说的。关于这一点，施米特有多种说法，下面是其中之一：“我的《政治的概念》避开了所有的一般基础，它是纯粹现象学的（亦即是纯粹描述性的）……”（[中译编者按]原文为法文）

② 《政治的概念》第三版，页8（参本章第101条注释）。关于敌人，施米特1927年写道：“他就是那个他者，那个陌生人，且满足以下本质，即在一种特别具有强度的存在论意义上，他是一种另类和陌生人，以至于在冲突情形中他意味着对于自身存在方式的否定，由此，为了维护自己的、与存在相适应的生活方式，必须击退他并与其战斗”（第一版，页4）。1932年时，这句话被拆成了好几句话，且被很长的插入物隔断，在内容上也作了重要变动，在这一问题上施米特是以这样一种方式结束他的分析的：“只有当事人自己才能确定那种极端的冲突状态；也就是说，每个当事人自己才能决定，在具体呈现出来的冲突情形中，陌生人的另类存在是否意味着对于自身生存的否定，且由此必须予以还击和斗争，以维护自己的生活方式”（第二版，页27）。在1963年新出版的“未作改动的”文本中，施米特将他原来的陈述的基本要素通过再次分解为两个段落予以扩充。

到底是什么事件使得施米特的行文如此精雕细琢呢?这句话在最高程度上与谁有关呢?谁仅仅由于其存在而有否定的权力呢?谁拥有这种否定的权力、由此必须被予以抵制和斗争呢?在这个问题面前,欧洲公法的法学家将显得无能为力,而政治神学家却并非如此。[①]

① 科耶夫毫不犹豫地确认了这一对施米特来说生死攸关的事实,当施米特提出如下问题——即"在黑格尔那里究竟是否可能存在一种'敌人'"——时。施米特以这种疑问的方式向这位黑格尔专家和盘托出了自己的根本怀疑,它关系到"黑格尔的敌人概念,尤其是关系到《精神现象学》里论'论不幸的意识'那一节中的词语'敌人'"(《精神现象学》,霍夫迈斯特编,页168):

> 它关系到这样一个表达:敌人在其最为独特(几行后改为:在其固有的)的形象中。谁是这样的敌人,他在兽性的功能中显示自己?具体地说:他怎么可能在这种兽性的功能中显示自己?在那里他要找寻什么?在我的小书《从被掳中获救》中(页95-96),关于"敌人"的评论我引用了丢伯勒的诗句:"敌人乃是作为人的我们自身的问题"(1955年12月14日的书信)。

1956年月4日科耶夫回复道:

> "在其最为独特的形象"中的敌人乃是魔鬼,确切说是基督教的魔鬼,他正是"在兽性的功能中"显示自己。对于黑格尔("对我们而言"或"就其自身而言")而言,这些功能乃是"空洞的",因为人否定这些功能,并且只是作为其否定而成为人,而不仅仅是兽。由于那个"不幸的意识"(也就是宗教人,确切说是基督徒)在其为着承认(为其人的实在性和尊严)而进行的斗争中,显示出其乃是死亡和生命的冒险的奴隶,从而躲避斗争,所以,"对它而言",那种兽性的东西并不是"空虚的",而是强有力的,也就是说"没有人性的"……当人在敌人面前有畏惧之情时,他将变得"没有人性",由此而变得"强有力":他是"主子",别人是其"奴才"(最起码,只要别人没有当着他的面逃到"另一个世界"中时)。
>
> "在黑格尔那里究竟是否可能存在一种敌人",他们如是问。无论如何:是或者不是。是,——倘若而且只要存在着为着承认而进行的斗争,也就是历史。世界历史乃是人与人之间的敌对史(一般来说动物中不存在这样的历史,因为:动物们为着某种东西而"打架",而非出于敌意)。不是,——倘若且只要历史(等于为着承认而进行的斗争)在绝对的知识中被"扬弃"。因此,归根结底敌意只是"逻辑"或者说人的言辞的一个环节。哲人的完善的言辞(绝对知识)也(在《精神现象学》中)谈到了那种(已成过去的)敌意,但这位哲人的谈论并非出自敌意,也不是冲着敌人们去的。

三、启示或者谁不赞同我就是反对我

> 依照《圣经》,智慧的开端乃是对于上帝的敬畏;依据希腊哲学家们,智慧的开端在于惊奇。因此从一开始我们就要面临一个选择,表明自己的立场。那么我们站在哪一边呢?我们发现自己面临着追随耶路撒冷和雅典的不可调和的要求。
>
> 施特劳斯,《耶路撒冷与雅典》

对于启示的信仰关乎着政治神学的生死存亡,因为,政治神学以启示这一信仰的真理为前提。因此政治神学不得不从一开始就在非信仰中识别其敌人。通过反对敌人,政治神学为其自身进行辩护。与那些成千上万的错误信仰的变种不同,非信仰能够以其精确的形式使政治神学彻底地成为问题。对于政治神学来说,将非信仰看作错误信仰并把它当作"存在的敌人"而与之遭遇是更加重要的,而不必理会它是处于防守状态还是转入进攻状态。在信仰和错误信仰的斗争中不存在"中立者":在启示真理面前朋友和敌人分道扬镳。

谁否认这一点,谁就是撒谎者。谁不相信这一点,谁就听从了敌人。因为,正是在这里体现出了政治神学所要求的能够攫取一切并渗透一切的真理的权力,因为,这种权力能够迫使我们作出决断,召唤我们进行非此即彼的选择,这种选择是任何人都无法逃避的。敌意乃是与启示信仰相伴而生的。一个神学家——他证明,神学思考经过数百年的令人安慰的协调和虚伪的"综合"已经能够获得一种尖锐性和明晰性——这样说道:"恰恰因为存在上帝的启示,才会有反对上帝的敌意。"并继续说道:"哪里启示不能唤起信仰,哪里就会招来反叛。"①

为此,在启示信仰中敌友的区分不仅找到了其理论基础而且证明了其实践上的不可避免性。当施米特的政治神学不仅在理论上而且在

---

① 布尔特曼(Rudolf Bultmann),《新约神学》,图宾根,1984(第9版),页370;参页427;《约翰福音》,哥廷根,1941年,页296;参《约翰三书》,哥廷根,1967年,页43。

实践上都把自身决定性地理解为政治的神学,其政治神学的这种双重性就需要给予进一步考虑。就其不仅仅停留于将启示真理应用于政治或者为了理解政治而运用启示真理、而是试图将启示本身理解为政治的而言,此所谓理论意义上的政治的神学。就其将自身理解为置身于考验和审判状态之中的历史行动、且知道如何区分敌友而言,此所谓实践意义上的政治的神学。

这两种情形——无论就其形式而言还是就其内容而言——分享着这样一个共通点,即信仰的顺服,这也是政治的神学的存在理由(raison d'etre)。[①] 此外,怎么可能回避这样一种其自身即建立在启示的诉求这一基础之上的政治理论,以至于不仅这种诉求而且那个最高权威借以显示其意志的历史事件的隐秘宣称将遭遇无数相互竞争的、且使得政治区分不可避免的诉求和宣称呢?尤其是,这种理论怎么能够对这样的洞见——即信仰的顺服从一开始就包含和需要这样一种区分——无动于衷呢?恰恰相反,难道不是每一种神学都郑重其事地将其自身理解为一种建立在启示基础之上的政治神学吗?以至于那种不把自身理解为政治神学的启示神学就不可能理解其自身吗?

与二十世纪的其他政治理论家不同,施米特将启示和政治视为一体且不遗余力地试图把两者结合在一起。这招致很多神学家不满,因为,施米特的这种努力的"极端主义"有可能在政治上被看作是不明智的和危险的。然而在政治上危险的事情却能促进对于事物的原因的认识,而且对于哲学家而言尤其具有启发作用。事实上,还有什么能够比那种指向"更深刻的关联"的思想的"极端主义"能够使人得到更多教益呢?还有什么比这种"极端主义"所招致的困境、其有意无意所显明的非此即彼的可能性以及其自身已无力再问的问题能够使人得到更多教益吗?

施米特——他从神学的或者说在启示的真理这一恒常的视角下理

---

① 加尔文是这样评论《罗马书》第一章第5节的:

> 因此,所有亵渎地和傲慢地拒绝福音书的教诲的人企图抵制上帝的明确的命令,且要颠转他的全部秩序;因为福音书的目标乃是督促我们在上帝面前变得顺服。至为重要的是,正像保罗在此处就信仰的本质所写的:他将"顺服"视为信仰的本质,因为上帝借助福音书召唤我们,由此我们通过信仰回应召唤者。反过来说,缺乏信仰乃是所有桀骜不驯地反对上帝的原型。

《保罗书信和罗马书注疏》,Parker编,莱顿,1981年,页16(德文译者Naarbeck,O. Weber编,Neukirchen,1960)。

解政治,而且从政治的或者说在顺服与反叛的决断这一视角下理解神学——为我们提供了思考政治与启示的相互关系并深入探究双方之诉求的机会。此所谓施米特的政治神学的超越历史时段的永久意义。施米特的理论大厦中的这种将启示和政治在两个方向予以勾连的核心要素乃是这样一种思想,即把政治还原为一个三段论式的格局,这种格局可以随时随地发生,以至于为了反对某个敌人而联合在一起的两个人就能组成一个政治联合体,也就是说三个人就足以使政治得以实施,而不管它关乎自然的、法律的或是超自然的人格,也不管这三个人是否实际存在。敌友的区分这一定位使得政治和神学成为可通约的。

最后的步骤则是向强度概念的转向。当政治凭借敌友区分这一手段被定义为"某种联合和分裂、聚结和解体的最大强度"时,[①] 从政治顺利地过渡到启示神学的道路就大敞其门了。区分敌友这一政治必然性由此可以追溯到原罪学说中的朋友—敌人这一情状,而在另一方面,顺服与反抗、依赖上帝与背弃信仰这种神学基本决断的政治特性也大白于天下。与那种命运中的敌人的斗争"在其显著的意义上"可以被理解为一种政治斗争,在人类的真正敌人和朋友这一神学学说的视阈中,历史可以被看作一种救赎的过程。基督和敌基督者的终末遭遇——在这一遭遇中人必得进入一种生死"联合或者分裂"——显得好像是一种信仰的许诺而且是伟大政治的完成。施米特并不仅仅局限于为"超验之门"大开方便之门。[②]

如果说当某种意志或命令将两三个人联合在一起以对抗另外一个敌人,政治即应运而生,那么三十年代初期施米特的新版《政治的概念》中在严格的意义上被称作"政治的"显得充其量不过是那种远为整全的政治—

---

① 《政治的概念》,页27、38、62;参页28、30、36、37、54、67。"没有任何一个领域或事物与'政治的'这个概念相关联,使得这个领域或事物能够与其他领域或事物予以区分,相反,'政治的'这一概念乃是某种聚合与分离的强度。任何一个领域都有可能成为政治的,当敌友的区分对象能够从中得以明晰的话。'政治的'这一概念并不代表任何新的事物,而只是代表一种'新的转向'"《Hugo Preuß:他的国家概念及其在德国国家学说中的地位》,图宾根,1930年,页26注释1。

② 关于上帝和人之间的友谊,托马斯·阿奎那写道:"友谊仅仅存在于某种平等状态中,完全不平等者之间似乎不可能维系友谊。因此,为了在人和上帝之间形成较亲密的友好关系,上帝有必要化身为人,因为人与人之间自然是朋友。这样一来,当我们以可见的方式认识了上帝时,我们也就沉浸在那不可见的爱中。"[施米特在《政治的概念》第三版的手稿中添上了《反异教大全》第四章第54节的这段引文(中译编者按:原文为拉丁文)。]

神学的现实的一个世俗部分。施米特为极其多样的政治联合体创造了空间:比如民族和阶级,城邦,教会和国家,游击组织,各种派别,等等。

这一行动的目的并不在于其最高程度上的一般性和最宽泛的适用性,而在于在概念上能够将政治揭示为施米特所说的那种决定一切的东西并且使这种决定一切的东西在政治中发挥作用,而伴随着概念的扩充的那些已经被我们详细讨论过的定义和引证证实和强化了这一点。以下经过仔细论证的说法——比如关于"敌人的本质",关于"伟大政治的高潮"的新的段落;关于"真正的参与"的说明,政治决断中的"正确识别和理解的唯一可能性"即以这种"真正的参与"为基础;或者关于教会的圣战和十字军东征的回忆,其以一种"特别真实和深刻的对于敌人的决断"为基础——向我们揭示了这样的事实,在施米特的概念建构中,他把信仰共同体看作最为完美的或者"具有最大强度的"政治聚结体,而把信仰斗争看作最深刻的或者说"最极端的"的政治斗争。

这一定位在《政治的概念》第三版中体现得尤其明确,其中施米特与施特劳斯展开了一场隐秘的对话。这位政治哲学家——正是通过对这位政治神学家的评注和批判才得以更好地理解了其自身并遭遇到了前所未有的挑战——使得这位政治神学家与1932年或1927年相比在1933年更加尖锐地确定了他的立场。[①]即使是他的一位同时代的人,即便在其对有关事态几乎毫不知情的条件下,他只要浏览过《政治的概

---

① 《隐匿的对话》出版后,我得到了两份施米特对施特劳斯在1932-1933年间对其《政治的概念》所作的评注的评论的证据。Piet Tommisse为我提供了天主教神父、施米特的学生Werner Becker于1933年写给施米特的一封信,它是以这样的句子开始的:"我刚刚再次读完施特劳斯对您的《政治的概念》所作的批评,它真的是——正如您那次在科隆所说的——一个出色的批评。"Bekker——在施米特的指导下以一篇研究霍布斯的论文而获得博士学位——在"再一次"阅读了施特劳斯的批评后,从他的立场出发对施米特的著作提出了"两个希望":

> 希望这一著作达到政治的形而上学的高度——这将指明如下事实,即至高的政治的概念乃是建设性的,因此它是一种秩序,只不过是一种特殊的秩序,在这一秩序中,斗争的概念和敌人的概念"一同设定"(Dirks),而且这一秩序只有当存在着一种能够区分敌人的可能性和能动性时,才能清晰地形成。另一个希望是:这部著作达到政治神学的高度。

在施特劳斯的挑战的影响下,施米特在其1933年出版的《政治的概念》第三版中以他的方式满足了这两个希望。Günther Krauss——他1932-1933年间跟从施米特撰写关于Rudolph Sohm的博士论文(《权利的法律概念》,汉堡,1936年)——1988年告诉我,施米特当时以这样的话提到施特劳斯的那篇文章:"您一定要读一下那篇东西。没有任何人像他那样把我看得那么透彻。"

念》的第三个版本，就能毫不费力地至少感觉到施米特对于信仰斗争的强化，且在那种上帝和撒旦的决断中猜测到敌友的区分对于施米特所最终具有的举足轻重的意义。[①]

正像施米特的概念构成的目的，或者说他此后——借助其"所有精神的和公共的存在"的"神秘的关键词"——的"为了天主教自身立场的纯洁化而斗争"的声誉[②]在《政治的概念》1933年的版本中更加清晰地呈现在人们面前一样，[③] 施米特之作为理论意义上的行动者的基础也在这个版本中得以体现。

当施特劳斯将其关于施米特的理论的阐释推进到关于政治的基本决断的冲突之前时，在其极端的追问中他首先想到的就是这一基础。施米特的回答使那些细心的读者不可能对以下认识产生疑问，即对于

---

① 参 Ernst Niekisch，"关于政治的概念"：

敌友关系的原型是上帝和撒旦之间的关系。上帝和撒旦之间的对立并非像两个同样应受敬重的对手——他们在竞赛中、在决斗中必须检测他们的力量以确定他们之间所应存在的高下和优劣——之间的那种关系。在上帝和撒旦之间一场决战呼啸而行，根据事物的天赋秩序，这一决战必将以上帝的胜利和撒旦的毁灭而终结。从一开始起，上帝就永远是"朋友"、是"敌人"的魔鬼。"因为上帝永远在朋友背后散发着光芒，而魔鬼则永远在敌人背后散发着光芒，因此在敌友关系的背后必然藏匿着一种行而上学。朋友分享着这一行而上学，而敌人则拒绝这一信仰。"(《抵制》(Widerstand)，第8卷，第12期，1933年12月，页369。)

② 参《语汇》：

它是我全部的精神生活和公众生活的神秘的关词键：为了真正意义上的天主教的纯粹化而奋斗(抵制中立化的鼓吹者，审美的游手好闲者，反对堕胎者，火化的提倡者以及和平主义者)。在这一促使天主教纯粹化的道路上，Thodor Haecker 已不再与我并肩战斗；此时几乎所有的人都离我而去，即使 Hugo Ball 也不例外；只有 Konrad Weis 以及像 Paul Adams 那样的忠实的朋友还和我在一起(页165)。

③ 即便是对于这样一些值得注意的细节也是有效的，这些细节似乎与这本书中的主要旨趣并无直接关联，但与施米特——借助于对敌对者的具体描述——的所谓的"为真正意义上的天主教的纯粹化而奋斗"的说明是恰好相吻合的。

因此1933年施米特将以下最不"符合时宜的"段落添入了这个文本："一个纯粹的'文化的'或'文明的'社会体制将不缺乏'社会适应症'，*以祛除不受欢迎的赘物，并使那些不合时宜者在'自由的死亡'或'安乐死'中消失*。然而，没有任何一种纲领、理想以及合目的性能够为这种对于其他人的物理生命的支配权提出理由"(《政治的概念》第三版，页31，强调号为我所加)。

施米特来说,政治决断的必然性植根于信仰的真理。由此,施米特的那种将政治所作的三段论式的还原及其强度概念的转向保证了这一基本关联的永恒性:它们使施米特得以在政治的对立中挖掘其背后所深深潜藏着的神学的或“行而上学的”对立,并在后者的不可避免性中识别出前者的不可规避性。[①]

对于施米特来说,“所有政治的行而上学的核心”早在其1922年的《政治的神学》中已经确定了。然而,只是在其为《政治的神学》的1933年的版本所作的导言中,施米特才相信自己能够作如下宣称:“此刻我们可以将政治看作是那种总体性”。[②] 这两句前后相隔11年但却在同一本书中相遇的话使得人们有机会衡量施米特在三个场合中对政治所作的新的定义对其政治的神学有着何种意义,以及这种新定义在多大程度上使得他补充和尖锐化了其对于政治的神学的把握。因为,如果人们不想成为如下解释的牺牲品,比如,所谓的1922年以后施米特是出于“为政治的独立概念奠定整全的根基”的理由才走上了这样一条道路,据说这条道路最终将他引领到这样一个立场,而这种立场“无异于在论题上斩断了神学和政治之间的历史脐带”[③];或者说得极端一点,如果人们不至于竟敢作如下宣称,即施米特已经背弃了政治的神学,那么,人们才能将政治乃是总体性的宣称——这一宣称出现在一本无条件地强调神学的优先性的论文即《政治的神学》的开头——理解为政治的神学的宣称,“于此同时”这种政治的神学为其自身确保了致力于整体的手段。

---

① 《政治的概念》第三版,页10、19、45;参我的《施米特,施特劳斯与〈政治的概念〉》,页69-71。

② 《政治的神学》,页46、54(65、79)。在“第二版前言”中施米特写道:

> 新教神学家尤其是 Heinrich Forsthoff 和 Friedrich Gogarten 指出,如果没有某种世俗化观念,我们历史上最晚近的一百年就是无法理解的。的确,在新教神学中,根据一种别出心裁的、据说是非政治的学说,上帝以同样的方式被认为是“纯粹的他者”,正如从属于这种学说的政治自由主义认为的那样,国家和政治乃是“纯粹的他者”。与此同时,我们将政治看作一种总体的东西,且由此而得知,这样一种决断——某一事物是否是非政治的——永远意味着一种政治的决断,而与谁作出的这个决断、这一决断以什么样的论据为自己辩护没有关系。这甚至适用于以下问题,即,某种确定的神学是政治的还是非政治的神学。

③ Hans Barion,“‘世界历史的权力形式?’:关于第二届梵帝冈会议(1968年)的政治神学的研究”,《教会与教会法》,Paderborn,1984年,页606。

一旦政治“被确认为总体性”,这种整体性就与潜藏于政治背后的“行而上学的核心”发生了关联。如果说所有的一切都围绕着某一个重力核心运动,那么没有任何东西能够摆脱政治的神学的基本管辖权。然而只要“行而上学的核心”不能被理解为其自身就是政治的,那么政治就不能“被认为是总体的”。施米特对于政治的重新定义为之提供了前提。没有什么能比这种重新定义更能使我们丰富和强化对于政治神学的理解。

让我们更加仔细地考察一下施米特的政治总体主义的神学意涵。

首先我们需要区分施米特的学说借以展开的两个层面:与对手进行辩难的政治—神学的层面,以及在狭窄意义上的“理论”层面。在政治—神学的争论层面,所谓的“一切政治的行而上学的核心”首先等同于“行而上学”或者更准确地说等同于神学,施米特在每种政治理论、政治学说、政治立场中辨识出了这个基础。

事实上,人必须得承认,在每一种精神立场中都能觉察到神学的存在。因为,至少可以将经济假设、道德命令或美学需求当作“行而上学的核心的派生物”。施米特关于多诺佐?柯特的评论对其本人也极为适合:他“在其极端的精神性中永远只能够发现对手的神学”或者——我们也许会补充道——朋友的神学、“同道者和同盟者”的神学。① 当施米特所谓的“一切政治的行而上学核心”不过意味着每一种政治的和精神的立场都以某种确定的“行而上学”或神学为根基,这充其量意味着施米特将“行而上学”或神学“看作某种总体”吗?在此情形中又怎么理解政治的总体性呢?难道只有当所有的事物事先都被还原为神学并在神学的视角中予以理解,政治的总体性才能被确认吗?

由此,“政治乃是总体性”这一认识与以下双重预设联系在一起,即神学向我们启示了一种整体性并因而成为政治的。当人们直接转向对这一问题——即以上我们所谓的“行而上学核心”怎么能被理解为政治的?——的探究时,他们可以得到同样的结论。大多数行而上学的或神学的立场彼此相互偏离和矛盾这一事实还不足以奠定任何政治关系。其关于真理的争论本身还不能使得敌友的区分成为必要的。然而,一旦某种神学宣称其自身秉承一种至高无上的、需要顺服的权威的启示,情况就彻底改变了。所有的一切都由于这一神学立场而发生了

---

① 《政治的神学》,页54(79);《政治的概念》第三版,页8。

一种“新的转向”。

这种神学认为自己在各种行而上学面前乃是自足的、站得住脚的。这种神学之固持自己的理解并不是为了反对各种谬误。在一个自我定位的世界里,不是知识或无知而是罪和救赎才是决定性的因素。这种神学必须弄清楚这样一个事实,即某一精神立场是否以一种正统的或是异端的教义为其假设。它知道自己是在信仰的顺服中才与那种对上帝的反叛遭遇。由此对于这种神学来说,这种“行而上学的核心”就显得不仅是潜在的而且是现实的、彻头彻尾政治的,而不必非得等到这一步,即行而上学的或神学的立场成为敌友区分的对象。与敌人和朋友这一不可动摇的分界线相一致,诸如此类的行而上学的和神学的立场——有意无意地[①]——早就敌我阵线分明。

当分界线是绝对的,旗帜鲜明的立场就是不可避免的。即使那些没有决定性地拥护任何一种行而上学的或神学的立场的人以及那些在信仰的斗争中宣称其无知或不负主要责任的人,也不能回避这一旗帜鲜明的立场问题。谁不为着信仰的真理而作决断,他就是反对这一真理。正是在这一神学基础上,这一诉求——即“政治乃是一种总体性”——才在“行而上学核心”的意义上获得了证实。在这一神学基础的支持下,施米特相信能够强制其每一个对手参与到政治—神学的斗争之中,在这一斗争中,“行而上学”永远只能与“行而上学”相遇,神学永远只能与神学相遇,信仰永远只能与信仰相遇。[②] 政治—神学的斗争是如此的彻底和无所不在,以至于即使是所有政治神学的宿敌、即使是在致力于消灭神学和政治的巴枯宁那里也不得不验证了政治神学的真理性,甚至他“不得不成为了反对专制的专制者”和“反对神学的神学家”——他不得不如此,因为,撒旦无法与上帝相抗衡。[③]

一个理论家阐释其他思想家的方式能够显示出他自身的思想。他的阅读方式即是他的写作方式。敌友问题引起了施米特最大的关注,这种关注便值得人们对其本人予以关注。还有什么比在“理论”层面上对施米特的主要言论的神学意义予以探究更能说明问题呢?还有什么

---

① 参《政治的浪漫派》,页 5,以及《政治的概念》,页 59。

② 对此,我的《隐匿的对话》中有详尽的、大量的论证。

③ 《政治的神学》,页 84。在 1922 年的第一版中,这个句子、同时也是整部书的最后两个词语是:已成为(geworden ist)。当施米特“把政治看作总体的事物”以后,他 1933 - 1934 年时将这两个词语替换为:必须成为(werden musste)。

比“政治乃是一种总体性”的宣称更加核心的诉求吗？一个——步伯纳德（Bonald）和多诺佐（Donoso）的后尘——从不忘怀神学和政治理论之间存在着“不可思议的丰富的类比性”的神学家自然不会忘记提出以下问题并予以相应的回答：何种神学立场与其认识“相一致”？其理论是否——以伯纳德、多诺佐和施米特为例——在有神论、自然神论或无神论以及在一神论、多神论或泛神论中有其“对应物”？[①]

对于这样一个作者——他告诉他的读者，所谓*权力本身乃是邪恶*的这一格言与*上帝已死*这样的说法“乃是一个意思”——人们有理由认为，他对其*政治乃是一种总体性*这一断言“在根本上意味着什么”是了如指掌的。[②] 只有当人们要求施米特履行其以下承诺时，这一断言的神学意义才能变得一目了然：即只有当存在一个或多个神，而且至少是这么一个神——他积极地干预人类事务并作为人格向人提出要求——时，政治才能够是一种总体性。由此所有的一切必须与某一*人格*、这一人格的*意志*以及由这一人格的意志而创造的*敌人*建立一种联系。因为政治只存在于人与人之间，存在于人的意志、行动和理智的动力场中，而从不存在于理念、法则或者偶然的序列中。

没有谁能比施米特更加清楚这一点的了。[③] 无论是亚里士多德的思维着自身的神还是伊壁鸠鲁的装饰着宇宙的诸神都不足以赋予*政治乃是一种总体性*这句话以真理性。然而，对于亚伯拉罕的上帝、以撒的上帝、雅各的上帝、三位一体的上帝以及马克安（Marcion）的上帝[④]或默罕默德的上帝，情况就另当别论了。如果存在一个要求顺服的上帝，这个世界就不仅仅是“拟政治的”（politomorph），[⑤] 而是在整体上成为政治的：一切都可以区分为朋友和敌人，因为一切都受制于某种统治。我们无法想像有什么东西能够摆脱最高权威的统治。

施米特的政治总体主义在最重要的方面并非以敌人的优先性为其

---

① 参《政治的神学》，页52（76）；《当今议会制的精神史状况》，页89。

② 《关于权力的谈话》，页23；《语汇》，页201；参页139、157－158、169以及，《政治的概念》，页60。

③ 《政治的神学》，页11、32－33、46、56（16、44－45、65－66、83）；《罗马大公教与政治的形式》，页35－36、39－40、56（23、26、37）；《政治的概念》，页28－29、37、39；《语汇》，页202、203。

④ 《政治的神学Ⅱ》，页116－123；参《丢伯勒的〈北极光〉》，页68；《罗马大公教与政治的形式》，页16（11）。

⑤ 参《政治的神学Ⅱ》，页119。

前提,而将其支撑点锚在上帝的优先性上,这个上帝强迫人们作出决断且同时面临来自不服从的反叛。然而,不服从的反叛自古以来就是老练的敌人的本质定义。[①] 通过将政治与敌友区分联系在一起,施米特为政治开启了"行而上学的核心"。通过使政治从对于共同体的牵缠中解脱出来,施米特以"行而上学的核心"为出发点使得政治潜在地成为无所不在的:敌友的情状可以牵涉一切,而且简直可以突然发生在任何地方。

总之,这两种情形集中体现于*政治乃是一种总体性*这句话中。即使施米特没有说过这句话,在施米特的理论中它仍能占据"轴心"的位置。[②] 因为对于施米特自身的事业来说,其政治的这一重新定义所具有的意义和成就不可能表述得更加简明扼要了。这句话有着许多搭配能力并可以用来作为多种功能的标示的缩写符号。就其神学意义而言,这句话在施米特的政治的神学框架中所传递的信息与下面的一句话同样多:*要求服从的上帝乃是万物、世界和历史的统治者*。

就其历史意义而言,这句话回应了时代的挑战,在这个时代中"没有比反对政治更时髦的了"。[③] 就其论战意义而言,这句话驳斥了自由主义的"文化哲学",这种所谓的"文化哲学"顶多在其所谓自主的"文化范围"的广大领地中赋予政治一块"自身的领域"。[④] 就其道德意义而言,这句话以其道德诉求的严苛性反对那种人可以摆脱政治的"幻想",以其道德诉求的真实性反对那种隐藏在非政治的"面具"后面推行其政治意图的"欺骗";当这句话帮助人们廓清了所谓的"去政治化只不过是一个在政治上特别有效的政治斗争的武器"这一事实时,它为"政治的

---

① Neil Forsyth 以丰富的材料研究了这一问题,《古老的敌人:撒旦与反抗神话》,普林斯顿,新泽西,1987 年。

② 除了 1934 年的《政治的神学》的"前言",还可参考"总体国家在德国的进一步发展"(1933 年),《立场和概念》,页 186;《1924 - 1954 年间宪法学文集》,页 361;《国家体制与第二帝国的崩溃:市民战胜士兵》,汉堡,1934 年,页 29;"'法制国'的争论意味着什么?",《国家科学杂志》,第 95 卷,第 2 期,1935 年,页 197。——关于这一"轴心",参《政治的概念》,页 122。

③ 《政治的神学》,页 55(82);参本书第一章页 47,以及《卡尔·施米特,利奥·施特劳斯与〈政治的概念〉》,页 31 - 32。

④ 关于施米特的文献中流布最广的一个假定认为,施米特与捍卫"政治的自主性"脱不开干系。他们如此彻底地误解了施米特的政治构想,正如人们只能误解他们一样,尤其是,他们忽视了这样一个句子的涵义:政治之事乃总体之事。

诚实和纯洁"立下了汗马功劳。[1]

就其战略意义而言,这句话具有如下优越性,即能够使信仰者和非信仰者直面非此即彼的生死决断的无可逃避性,并构筑一个广袤的前线以"确证敌意的存在"、反对生活的严酷性的丧失。最后,就其人类学意义而言,这句话与下面一句话有着同样的意涵,人能够在政治意义上被彻底地攫取。

这句格言的人类学释义充分说明,我们没有放弃对施米特的政治总体主义的神学意涵进行考察,并一刻也没有忘记它们之间所存在的"最深刻的关联"。人之所以只能在政治意义上被彻底地攫取,乃是因为且仅当政治服从于某种神学的使命,此所谓政治的神学的立场。当施米特在其《政治的概念》的最后版本中明确地宣称,人"在政治参与中将被彻底地在存在意义上被攫取",他没有"忘记"这一前提——正如我们看到的那样,这一事实与其他事实一道都是来自这样一个事实:施米特将"行而上学的对立"引入了争论,这种对立存在于政治的思维和竞赛性思维之间;他毫不含糊地探讨了统治、秩序与和平这一三位一体式的政治冲突的对象和目的。

有关正义的统治、完美的秩序与真实的和平的争论与人类息息相关,因为正是在这种争论中我应该如何生活这一问题被迫切地摆在了人的面前。而人在政治参与和政治行动中才能被彻底地攫取则与某种毫无保留的认同或者与某种不可抗拒的权威联系在一起。人除了凭借爱或者顺服还会有其他途径能够被彻底地予以攫取吗? 利维坦所强求的顺服做不到这一点。死亡的上帝缺乏那种能够深入人的内心深处以攫取其良知、德行以及最隐秘的欲望的权力。1938 年施米特将其最重要的著述中的其中一本花费在这个论题之上。然而早在 1933 年,在施特劳斯几个月前发表的一针见血的批评的影响下,施米特已经开始与《利维坦》的作者产生分歧。由此他也是第一次觉察出了那位作者的"极端个体主义"。[2]

事实上,施米特的政治总体主义不仅仅与那种竞赛性思想处于"行而上学的对立"状态,这种竞赛性思想将那种生死斗争当作宏大的宇宙游戏的一部分,由此失去了对施米特而言的那种性命攸关的严酷性。

---

① 《政治的概念》第三版,页 54;参页 36、46、53、56、60;《国家,运动,人民》,页 27 – 28。

② 《政治的概念》第三版,页 46;详细论述请参我的《隐匿的对话》,页 40 – 45。

"在行而上学的意义上",它还与那种将暴死看作最大的恶的"极端的个体主义"格格不入。一个把其他人施加于他的死亡看作最大的恶的人怎么能在政治上和神学上被彻底攫取呢?由此,无论如何需要说明的是,为了将那种意见——暴死对于人意味着最大的恶——当作一种错误而予以摒弃,人们既没有必要追随那种竞赛性信仰也没有必要接受施米特的信仰:单单是柏拉图为我们记述的有关他的朋友苏格拉底的例子,就足以提醒我们这一事实。[1]

在"那唯一的性命攸关的事件"中,政治与神学恰好融为一体。在上帝和撒旦之间所作的决断既是神学的也是政治的,基督和敌基督者之间的区分也同样如此。在"伟大政治的高潮",当秉承天命的敌人在具体的明晰性中被识别为敌人,神学与政治即在这种对敌人的确立过程中相遇了。施米特的关于例外状态的定位使得他把政治看作一种总体性,却不必因此而否弃神学的总体性诉求。恰恰相反,它使施米特能够借助政治得以将神学当作一种权威而发挥其作用。

通过将这两种权力合为一体,施米特远远超越了其在《政治的概念》第一版中所提到的只是对自由主义思想予以——"无论是从政治的角度还是从宗教的角度"[2] ——修正这一层次。然而,在事物的正常进程中,神学和政治却不能相等同。远不是一切在神学上重要的事物就必须成为政治关注的对象或政治分析的对象,而且,正如我们有很好的神学理由不一定非得把每一个政治的决断锚在神学的观点上一样,我们也有很好的政治理由排除某些对于政治进行干预的领域或者暂时将来自这些领域的干预予以搁置。

尽管如此,神学在施米特那里所具有的根本的优先地位却是无庸置疑的。当施米特在《政治神学 II》中——按照通常的说法——把神学和政治分别在"精神层面上"和"世俗层面上"予以分离,从而根据这种区分试图使"政治的潜在的无所不在性"与"神学的无所不在性"相对比时,神学在他那里所具有的根本的优先地位就变得更加清楚不过了。[3]神学无所不在,政治也是如此。神学乃是一种单纯的总体性,政治则是

① 柏拉图,《克力同》,44d。

② 《政治的概念》第一版,页 30 - 31。在此后的两个版本中,这段话删去了。

③ "世俗层面上的潜在的政治的无处不在性,以及在精神层面上神学的无处不在性,分别以不断更新的表现形式显示其存在"(《政治的神学 II》,页 73)。

一种有条件的总体性。[①] 施米特的最后一句话由于明显的理由而避免谈及“总体性”,从而以前所未有的精确性表达了一种长期以来固定不变的观念。[②]

神学的优先性是施米特的政治总体主义的前提。在通常的理解中政治并非代表其自身,而是代表一种经由它所能栩栩如生地回想起来的东西。它代表那个先于它而存在并成为其根基的他者,然而,这个他者并非那种“彻头彻尾的他者”,因为在那一决定性的事件中,他以一种真实的当下性突然现身并显现和存在于政治之中。[③] 它们之间的关系也可以这样确定:如果说“政治”对于人有着绝对的生杀予夺的权力,那么“神学”以及要求服从的上帝对人同样拥有这种权力,而且是一种一劳永逸、永恒不变的权力。因为“上帝所渴望和需要的丝毫不比万物更少”。[④]

这样我们重新回到了关于“世界和人的罪性这一基本的神学教义”,这一教义对施米特的政治神学有着决定性的重要性。[⑤] 我们可以把这一教义表述为:上帝渴望的比万物还要多,他要求绝对的顺服,尘世无法满足这一要求。然而这并非是任何神学的基本教义,而是这样一种神学的基本教义,这种神学建立在启示的基础之上,并关涉一个命令人们顺服的上帝。在造物的罪性的教义中,这种神学尝试把握造物与造物主上帝之间的关系。这一有关原罪的学说首先关涉上帝,其次才与人有关。与其相一致,施米特反复提到的“本性邪恶的人”和“本性善良的人”的区分[⑥] 才有了政治—神学的意义。

首先,这种区分并非关涉一种人类学的认知或推测,而在于信仰与非信仰这一基本问题:在有关“善良的”或“邪恶的”人的信仰之争中,施

---

① 请注意《政治的神学》,页 118 和 123。

② 参《政治的神学》,页 46、50、51、52、55、56(65、71、73、75、82、83)。

③ 参《政治的神学Ⅱ》,页 118 注释。

④ “不存在任何这样的我们可以谈论的领域,因为上帝没有必要非得创造它们——因为上帝没有必要插手……上帝想要的和需要的绝非是这一切!”卡尔·巴特,《论基督徒的生活》,慕尼黑,1926 年,页 22 以下。

⑤ 《政治的概念》第三版,页 45(第二版,页 64)。参本书第一章页 29 以下,第二章页 94 以下。

⑥ 参《政治的神学》,页 50 - 52(70 - 75);《罗马大公教与政治的形式》,页 3 以下;《论专政:从现代主权思想的开端到无产阶级的阶级斗争》,慕尼黑和莱比锡,1921 年,页 9、146 - 147。

米特唯一关注的问题归根结底与其说是对于人的“危险性”的确认,不如说是对于上帝的最高主权的确认。当然,最初看上去似乎是另外一种情形。在《政治的概念》中,施米特用单独一章的篇幅来处理有关“人类学”的争论,根据过去六十年来的可以觉察到的反映来判断,这给很多读者——如果不是大多数读者——留下这样一个印象:人的“危险性”似乎是施米特唯一关心的问题,这位政治理论家似乎仅仅期待和要求他的读者们承认这样一个结论,人乃是一种“成问题的”和“危险的存在”。

施米特如何成功地给人造成这样一种印象呢?如果不是因为这种印象,他的著述几乎不可能产生其实际上产生的政治影响。他怎么知道如何将那些他认为容易受影响的读者引领到神学争论的核心,使得这些读者遭遇信还是不信的“道德两难决断”呢?

这一章的第一句话这样写道:

> 人们可以将所有的国家理论和政治观念以人类学的标准予以检验并由此作这样一种区分:它们是否有意无意地以“本性邪恶”的人或者“本性善良”的人的假设为前提。

这样以来,从一开始原罪理论就被提了出来,而且所有的国家理论和政治观念有意无意地与其政治的神学有着何种意义,以及这种新定义在多大程度上使得他补充和尖锐化了其对于政其发生了某种关系,尤其是在上面提到的那个段落的最后一行里,我们突然遇到了“人类学的信仰表白”这一关键性的提示语。然而,施米特继续写道,这种区分“完全是概括性的,而不能在一种特殊的道德的或伦理意义上予以理解”。“决定性的”问题乃是,他向他的读者保证道,

> 人是否——作为每一种深入的政治考察的前提——应被看作一种有问题的或没有问题的存在。人是一种“危险的”还是没有危险的、冒险的还是没有危害的非冒险的存在?①

---

① 《政治的概念》第三版,页41(强调号为我所加)。我的引证系根据最后一版,因为这个版本不仅在内容上更为准确,而且在语言上也比第一版和第二版更胜一 筹(参第二版页59)。

难道“人类学的信仰表白”或多或少只是一种有说服力的假设？在其向着原罪理论攀升的第一个阶段，施米特的起首工作是如此普通以至于他的事业看起来简直是毫无危害，至少是没有风险。一方面，“本性邪恶的”人和“本性善良的”人这一区分似乎构成了国家理论和政治思想的两个范畴，它们同样可以被视为某种国家理论和政治观念，而不必考虑它们是否与原罪教义相吻合。

另一方面，“本性邪恶”与“本性善良”这一区分能够以这样一种方式予以改写，即施米特相信他在“本性邪恶”这一抉择中找到了最广泛的共鸣。因为谁会否认人乃是一种成问题的、有危险的、喜欢冒险的存在呢？正像施米特所知道的，人类学的争论由如下问题点燃，即人是否过去是且将来也永远是这样一种存在。让我们暂时搁置这一事实：即使如下问题也还没有触及争论的要害，即人应该被视为本性善良还是本性邪恶。

在第二个阶段，施米特开始发起攻击。他否认自由主义或者无政府主义的“以人的‘善良’为其前提的理论和建构”与国家理论和政治观念有任何关系。也就是说，在施米特看来，那种“对于‘自然的善’的信仰”既不能用来作为正面的国家理论的基础，也不能用来作为对于政治予以肯定的基础。他的关于无政府主义和自由主义的批评的结论乃是

> 奇特的且的确令许多人颇为不安的断言，即真正的政治理论乃是以人的“邪恶”——也就是说人决非毫无问题的而是“危险的”、“冲动”的存在——为前提的。这一点对于真正意义上的政治理论家而言并不难证明。①

真正的政治理论乃是这样一种理论，它肯定政治的存在。这种理论与人乃是邪恶的这一原罪学说的真理完全相符合。施米特并没有走得如此之远以至于干脆认定原罪本身为其前提。相反地，原罪的真理是经过一番包装后才被他抛出来，以使人的普通理智能够理解且不至于感到很陌生，因为人的普通理智总是习惯于这样一种认识，即人是“邪恶的”，也就是说人决非毫无问题的存在，而是“危险的”存在，而这乃是人的原罪神话的“真正含义”，也是原罪理论的本质所在。

---

① 《政治的概念》第三版，页43(强调号为我所加)；第二版，页61。

施米特挑选了能够被所有的人都接受的最小公分母,以使这些人投入到了反对"'自然的善'的信仰"的"人类学的"争论之中,并使他们在反对自由主义和无政府主义的斗争中成为自己的盟友。在一个很短的插入语中,人的罪性及其救赎的需要被第一次引入其思想进程之中,从而为其迈出最终的也是决定性的一步做好了准备。施米特使教育家、私法学家和道德家的"人类学"思想前提为一方,与政治思想家和神学家的"方法论意义上的思想前提"的另外一方进行对质,从而使得后者与前者的人类学的"乐观主义"相冲突。在第三阶段里,"政治理论与有关原罪的神学教义之间的关联"被明确地表达出来,而不再谈论人的"危险性"以及人的"冲动的"、"冒险的"或者"成问题的"特质。

从这一章的第一句话开始,施米特所难以释怀的这种"关联"——就我们目前所知——

> 在像博絮哀、梅斯特、伯纳德和多诺佐·柯特这样的作者那里体现得尤其清晰,在其他无数作者那里则在同样的强度上有效。这种"关联"首先在其存在论—生存论的思想方式上得到了解释,这种思想方式本质上与那种神学的和政治的思想进程相符合。当然,这种"关联"也可以从其方法论的思想前提的亲缘性得以解释。

如此以来,正如"当一个神学家不再认为人是有罪的且是需要救赎的、也不再区分可救赎者与不可救赎者时",他就不再"是神学家"一样,当一个政治思想家不再区分敌人和朋友时,他也就不再是一个政治思想家。政治神学家只有通过如下步骤才能成为政治神学家,即他认识到这两种区分之间的关联并亲自将神学的和政治的"思想进程"联结在一起,在理论上对其予以阐明,并将其付诸实践。而这正是"像博絮哀、梅斯特、伯纳德和柯特这样的作者"所做的工作。对于那些还没有认识到神学的和政治的思想前提——两者都"导致人的区分和分裂,导致一种'距离感'"——的"方法论关联"的意义的人来说,施米特向我们指出,新教神学家特洛尔奇(Ernst Troeltsch)和天主教作家赛利叶(Ernest de Seilliere)"通过大量异教的、浪漫主义的和无政府主义的教派的事例向我们表明,对于原罪的否认使得所有的社会秩序遭到了瓦

解和摧毁。神学的和政治的思想前提的方法论的关联由此得以澄清。"[1] 这样,施米特逐步地使我们注意到这一基本关联,而且在《政治的概念》唯一一次明确地提及原罪的段落中,施米特最终使我们面对一种无可争辩的非此即彼的选择:信仰抑或无秩序。

《政治的概念》一书中的"人类学的信仰表白",其意图并非在于提出一个或多或少令人信服的"人类学"的假定。施米特之所以引证原罪教义也并非为其"人的概念"的原理提供一个有效的论证。相反,他之所以利用人类学的争论乃是为了使原罪学说得以粉墨登场。

另一方面,他这样做的目的并非仅仅或首先为了维护政治的不可或缺性。原罪学说对于施米特来说其意义首先在于维护启示神学的核心以及任何一种他所理解的真正的道德的前提。[2] 问题的关键乃在于他的信仰表白的真理性。那些流传甚广的意见——所谓的施米特原本很容易地就能以"当今的哲学人类学"代替"原罪",或者正如有时人们所说的那样,他本来可以使那些不相信原罪教义的读者通过进化生物学的途径达到"同样的结果"——误解和失去了最重要的东西。[3] 任何理智和任何人类学的结论也无法"取代""世界的罪性和人的罪性这一神学的基本教义"。

正是伴随着这种"距离感",它才与上帝的最高主权这一认识不容置疑地联系在了一起。上帝——"他宣称道,我要把敌意播撒在你的子

---

① 《政治的概念》第三版,页44、45-46;第二版,页63、64。

② 参本书第一章页26以下,以及页40-44。Werner Becker于1933年12月15日给施米特的信里写道:

> 这样一种说法是错误的,即说什么您受"对手的道德见解"的"约束"——但您只是受……他们的道德术语的束缚。您拒绝在道德方面把人看作恶的,因为"道德的"这个词汇很容易被误解为"人本主义的"。困难在于,不可能在对原罪置之不理的条件下去谈论所谓的人性、他的危险性和需求。因此,对于基督徒来说,却存在着一种道德的品质,对于这种品质,人们必须以虔诚的现实感予以接受和应用,却不可能由此而给个体造成一种道德的谴责。人根本不是无辜的邪恶的动物(像霍布斯所谓的"经由理智的引导"这一概念所表明的,驯服野兽和习惯的养成是完全等同的),而是……一种有着良善根底的罪人,他挣扎于这一由着救赎的事实而来的、无法打破的自由和有限性的张力之中。

③ 参拙编,《进化论生物学的挑战》,慕尼黑,1988年,页8-11。Arnold Gehlen——这位二战后"哲学人类学"的领军人物——受到了来自施米特的以下质疑,即他的人类学归根结底只不过是建立在"达尔文主义的信仰"之上,它假定人是从动物的祖先起源的。

孙和他的子孙之中”——的最高主权乃是这样一个会合点,已被救赎的与不能被救赎的、被拣选的与没有被拣选的、朋友和敌人这三种区分在其中相遇。在这三种区分中“人的区别和分类”——由于这个原因“那种通常的人的概念的千篇一律的乐观主义变得没有可能”——获得了其最终的根据。

谁“漠视”上帝的最高主权,谁就无法理解原罪学说和恩典学说的意义,正像他无法理解施米特何以攻击“自然的善”以及“通常的人的概念”一样。正是这种“漠视”才是施米特攻击的靶子。他的攻击指向这样一个世界,这个世界否认其“罪性”并忘记了这样一个事实:

> 在一个由善良的人组成的善良的世界中,惟有和平、安全和人与人的和谐大行其道;在此世界中,教士和神学家将会像政治家和国务活动家一样让人觉得碍手碍脚。①

神学家和政治家之所以在这个世界中被认为感到碍手碍脚——如果不是多余的的话,正如施米特最先写的那样——乃是因为他们记挂着上帝的最高主权、他的规定和命令以及在服从和不服从之间进行决断的必然性,而这一切都意味着对于这个世界的否定。“那种通常的人的概念的千篇一律的乐观主义”乃是施米特直到其晚期著述仍然不厌其烦地予以攻击的“人的自我授权”的表达和密码。

在一篇出版于1933年3月、标题为“国家理论中的世俗化的神学”的讲演中,高嘉登(Friedrich Gogarten)将那种与上帝的最高主权相对立的概念——他称其为“人的自大性和自主性”——定义为对于“那种所有的其他秩序赖以建立的世界的基本秩序亦即由造物主和造物构成的秩序”的反叛。② 由此他击中了问题的要害,这使得他与施米特站在了一起。这篇明确地引证施米特的《政治的神学》、而且几个月后又被

---

① 《政治的概念》第三版,页45;参第二版,页64。

② 他1933年1月18日在Aula Leopoldina举行的布列斯劳大学的国庆节上的讲话,在1933年3月2日和3日的《慕尼黑快讯》上以缩短的形式予以发表。如今,这一讲话以批判版的形式收入Friedrich Gogarten的文集,《从属与负责》(Gehören und Verantworten),图宾根,1988年(页126-141)参页126和132。

施米特本人在其《政治的神学》的"第二版前言"中予以引证的讲演,[①]乃是一篇不仅就其历史意义而且就其系统意义都值得关注的政治的神学的证词。在目前的语境中,它尤其值得关注,因为它包含着从神学角度对于施米特在"本性善良的"人和"本性邪恶的"人之间所作的"人类学的"区分的最富于启发性的评论。"如今",高嘉登试图这样澄清施米特的这种区分的意义,[②]

> 因为个体的道德—宗教的自主性已经完全成为我们的习以为常的观念,这样一种危险就在所难免,即这两句话——人本性善良或者人本性邪恶——有可能在人的道德—宗教的自主性这一思想语境中被理解为一种自相矛盾。
>
> 然而事实上,施米特所说的人是邪恶的这句话所表达的思想内涵与那种占支配地位的人的道德—宗教的自主性观念所能表达的完全不同。他的这句话与所有的那些由道德思想所促成的关于人的本性的思想和断言有着尖锐的对立。

在高嘉登看来,这种道德思想乃是

> 以人的自大性和自主性为其出发点。人的自大性就是人的善良的存在,因此它甚至不能被人的潜在的——这一点当然无法否认——邪恶的存在消除……相比较而言,人"本性是邪恶的"这一断言则不是以人的自大性为其出发点,恰恰相反,它是以某种权力为其出发点,而人则是这种权力的奴仆。只有来自于这一权力、置身于这一权力并借助其对应物——说得更加清楚一点、明确一点就是:只有臣服于这种权力,人才是人本身。正是在这一权力及其诉求面前,人才是邪恶的。人乃是邪恶的在此意味着:他不愿成为那个当其臣服于这一权力时的他自己,而想任意支配其自身并向自身负责。

---

① 参本章第10条注释。就 Heinrich Forsthoff 这位施米特特别提到的第二位新教神学家而言,他发表于1933年的那本书(《人本主义幻象的终结:一项关于哲学和神学前提的研究》,柏林)也被引证。

② Gogarten 的解释以《政治的神学》中的一句话作为其出发点:"每个政治理念都以某种方式对人的'本性'表明立场,并且假设,他或者'性善',或者'性恶'"(页50、72)。

通过突出以下两点高嘉登强调了上帝的最高权威:首先,

人应该这样看待自己,即人之为人并非建立在其自身的基础之上,而是建立在向某种绝对权力负责的相对者这一基础之上,为此,这种权力赋予他以生命,也由此拥有了将其毁灭的权力,或者说,这种权力能够使人陷入永恒死亡。

其次应该注意的则是,

我们这里所谓的本性邪恶的存在的根源并不能在有记载的人的历史中得以证明。它并不起源于人的历史中某一个别的、特殊的事实,而是一劳永逸地决定了人的全部历史。他的全部人格,他之作为人的全部存在,正如在其历史中所表现的那样,一劳永逸地成为邪恶的了。它已一劳永逸地包含着对那种最高权力的反叛了……当善恶的知识不论在什么地方降临到人的头上……,那里,他已永远沾染了邪恶;那里,他自身已是邪恶的;那里,他已不再在单纯的、无可争议的、婴孩般地对于那种权力的顺服的意义上被称为善良了,而在这种权力面前他才能成为他自己。①

以启示信仰的视角观之,人"本性上"乃是邪恶的,因为他生来就使自身解除了对于那种权力的"婴孩般的顺服",而他本应该成为那种权力的奴仆的。他的邪恶的存在无异于对于上帝的主权的漠视。本质上它是一种反叛。尽管存在着许多对于人的犯罪和原罪的神学上的解释,② 但它们仍然存在着某种默契。这种默契乃是:人依靠其自身的

---

① Gogarten,《国家学说中的世俗化的神学》,页 137 - 138。请注意页 132 以及 139 - 141;此外参"善与恶的双重意义"(1937 年),尤其是页 202 以下,《从属与负责》。

在 Gogarten 的评论的参照下,请比较施米特与那种"在善与恶之间预设一种选择的自由"的道德主义者所保持的距离,以及施米特对于这样一种"神学的支撑"所持的保留态度,这种"神学的支撑""通常将善恶的这一区分变成一种道德神学,或者至少与其混为一谈"。《政治的概念》第三版,页 45 - 46(强调号为我所加);第二版,页 63 - 64 及注释 24。

② 参《政治的神学》,页 51(73 - 74);罗马大公教与政治的形式》,页 17(11)。Leo Scheffczyk 和 Heinrich K? ster 提供了一个教义史的概况,《原始状态,堕落与罪:教义史手册》,第二卷,fasz. 3a, b, c,弗莱堡 1979 - 1982,以及 Julius Gross,《原罪学说的历史:恶的起源的问题史》,慕尼黑和巴塞尔,1960 - 1967,四卷。

力量——只遵从其自然的理智和自身的判断——而生活的追求是一种原罪。神学不得不在哲学生活中发现一种原罪的顽固的重复和更新。面对这一使得神学与哲学得以区分的不可跨越的鸿沟,个别哲学家之间所存在的分歧——比如关于人类学的认识——就显得黯然失色了[①]:关于人的本性的评判的所有分歧与那种根本的一致——这种本性使得哲学生活成为可能并由此揭示了哲学生活的美好存在——相比能够说明什么问题呢?

依启示信仰的标准衡量,哲学家们彼此不仅仅有着某种相似性;从权威和服从的标准观之,以下事实就变得清晰起来,什么将他们实际上统一起来、什么又使他们产生了分歧被证明乃是次要的事情。伟大的神学家始终知晓这一真理并坚持不懈地强调这一分界线。1933 年布尔特曼——以海德格尔为例,他[海德格尔]与自己[布尔特曼]观点的相似性使他更加明确地意识到那种决定性的分歧[②]——通过下面的这句话把握到了这一真理和分界线:

---

① 在前面所提到的那封给施米特的信中,Werner Becker 走得如此之远,以至于这样写道:"人们如何看待霍布斯和卢梭,更多地是一个趣味问题。两个人在您所说的'反宗教的世俗积极性'方面是共同的。事实上,这就是我们反对的敌人"。Becker 的措辞可能显得如此缺乏审慎和说过了头,但他对共同的敌人的辨识所持的立场却是显而易见的,且正是从这一立场出发 Becker 才这样写的。为此,人们一定承认,这位霍布斯的解释者、天主教的神父以及施米特的学生通晓那些"最隐秘的关联",而且他把握到了敌意的本质,而这对其老师的思想乃是决定性的。参本书第一章,页 20 以下以及页 34。

② 在其作品《现象学和神学》中,海德格尔从另外一面的界限出发同样尖锐地得出了这一结论。这一作品乃是 1927 - 1928 年度于图宾根大学和马堡大学的讲演,此后以题献给布尔特曼的形式于 1970 年出版,在这部作品中,海德格尔认为,

> 信仰在其最内在的核心乃是作为一种特殊的存在的可能性,以面对本质上从属于哲学且事实上也最为变化无常的存在形式这一死敌。如此的根深蒂固,以至于哲学甚至根本不打算采取措施以任何一种方式与其死敌做斗争!整个此在的这种信仰与自由的自我承担之间的生存论意义上的对立……必须将神学与哲学之间的可能的联盟承担为科学,否则,这种交流就只能是一种纯粹的、摆脱了所有幻想和脆弱的沟通尝试的一相情愿。由此,并不存在着一种诸如基督教哲学这种东西,这简直是"水火不容"。

《现象学与神学》,Frankfurt/Main,1970 年,页 32;参页 18 - 20、26 - 27;《全集》,第 9 卷,页 66、52 - 54、60 - 61;此外参考《尼采》,Pfullingen,1961 年,第一卷,页 14。关于海德格尔的以下一段话,即"如此的根深蒂固,以至于哲学甚至根本不打算采取措施以任何一种方式与其死敌做斗争!"请比较本书第二章中关于政治哲学的原初意义那一段落(页 70 以下)。

信仰将哲学的存在这一选择评判为人的一种自我奠基的自由行动,他否弃其对于上帝的依从。[①]

从启示信仰的立场观之,对于哲学存在的选择乃是建立在反叛的行动之上。或者像神圣的波纳文图拉和《敌基督者》的作者以几乎相同的文字所断定的:哲学本身看起来就好像是善恶知识树。[②]

你可以吃园子里所有的果实,但不允许吃善恶知识的果实。卢梭在如下意图中发现了这一禁令的"动机":"一开始即把一种仅靠人自身根本无法获得的道德性赋予人的行动"。[③] 不管这位日内瓦哲学家的解释可能还会有别的什么原因,[④] 这种将原初的道德上的非此即彼的选择安顿于启示信仰之中的意图表达得再清楚不过了。

卢梭试图予以解释的这种"对其自身而言理所当然、但在任何其他文明秩序中就无法理解的禁令",确保了一种先于所有的关于人的善恶知识的道德对立。这一禁令由此确保了一种确定性,这种确定性超越了人的安全或者不安全,并且彻底地满足了道德人对于绝对有效性的需要。在此意义上道德人乃是信仰者。

然而,《圣经》的这个第一条禁令不仅仅奠定了人的非此即彼的道德决断的确定性。它不仅仅使人意识到了顺服和反叛之间的区分,而是于此同时否弃了人类那种生活在顺服之外的可能性的途径。因为它并非禁止所有的果实,而是禁止那种能使人获得一种自主生活的果实。经过仔细观察我们就会发现,这一禁令只不过意味着与哲学相对立的《圣经》的选择,在此意义上它根本不是仅仅"对其自身而言才是理所当然"。所有此后的关于哲学的禁令和判断都可以从这个最初的禁令中找到其根据,其中尤其是禁止提出这一问题——这一问题与哲学具有

---

① 布尔特曼,《神学百科全书》,图宾根,1984 年,页 89。请注意页 93、131、143、201,并参页 69 - 70、108、165。Eberhard Jünge 和 lKlaus W. Müller 将布尔特曼的马堡讲演予以结集出版,其认真细致与这种神学的自我意识的重要性是相匹配的。

② "哲学乃善恶知识之树,因为谬误混杂在真理中……那些学习哲学的人要提醒自己,必须远离一切与基督教义相抵触的东西,那些东西都是对灵魂的戕害。"波纳文图拉《讲道集:论时间》,《全集》第 10 卷,第 63 页(夸拉奇版)。(中译编者按:原文为拉丁文)

③ 卢梭,《论人类不平等的起源》,注释 9,批判版,页 320。

④ 前揭书。除了对页 318 以下的评注外,另参页 XXXI - XXXLV, XLI - XLIII, LXV 及注释 68,页 70 - 74 及注释 80、84、86、88、90。

同样的原初性且由于这一问题哲学必须成为政治的哲学：神是什么？[①]

《圣经》里的上帝可以在任何时间和地点并以任何方式向他愿意的任何人启示其自身。启示的上帝通过其行动、在其意志确定的范围里并且以其判断为准绳使其信仰者认识到他是谁。由此，信仰的顺服在那种哲学的问询中觉察出了一种对上帝的反叛、否定和亵渎。对信仰的顺服来说，哲学显得——像加尔文所说的——就像是一种狂妄的好奇的举动，[②] 或者——像路德所说的那样——是这样一条道路的开始，在其终点矗立着虚无的绝望。[③]由此，"顺服还是反叛？"这一问题、

---

① 西塞罗，《论神的本性》，第1卷，60节。施特劳斯，《城邦与人》，芝加哥，1964年，页241。这个世纪没有任何其他哲学家像施特劳斯那样与圣经的传统争辩过。参"耶路撒冷与雅典：一些初步思考"(1967)，《柏拉图的政治哲学研究》，芝加哥，1983年，页147－173，尤其是页155；"创世纪阐释"(1957)，《人：法国人类学杂志》，第XXI卷，第1期，1981年，页6－20，尤其是页18－19；请注意《迫害与写作的艺术》，Glencoe，III，1952年，页107；"论'游叙弗伦篇'"，《古典政治理性主义的再生》，芝加哥，1989年，页202－203；以及比较"法拉比的'柏拉图'"，《金斯伯格纪念文集》，纽约，1945年，页376－377、393，以及《苏格拉底和阿里斯托芬》，纽约，1966年，页33、45、52－53。

② "因此，我们要明白，寻求上帝最直接的路径和最适宜的方法，不是凭着卤莽的好奇心去试图窥视他的本质。因为他的本质更适合被崇拜，而不是被精细地研究。"加尔文《基督教原理》Ⅰ，5.9. 参见加尔文《基督教原理》Ⅰ，6.2："一切有关上帝的正确认识都起源于服从。"以及加尔文《基督教原理》Ⅲ，7.1：

> 那人教导说，他不属于他自己，他已经剥夺了其理性对他自己的主权及统治权，而将它们交给了上帝，此人所起的作用是何等的大啊！因为人听从他们自己，此乃毁灭人的最有效的瘟疫；安全的港湾既不是智慧，也不是意志，而是仅仅追随主的引领。(中译编者按：原文为拉丁文)

此外，参加尔文关于《创世纪》第2章16－17节的评注。在《加尔文反对好奇心》(Nieuwkoop，1980年)这本书中，E. P. Meijering本着这样一个问题——即哲学家应该向"上帝是什么？"这个问题作出何种程度的让步——提交了一篇有趣的文章，"宗教改革思想与教父神学思想之比较"。

③ "当他用理性去思考上帝的时候，他就失去了上帝，因为，他在上升和下降时迷糊了，于是，他就断然说，没有上帝……当他带着没有语言的思想进到这个没有谁能帮他的(出事)地方时，撒旦跟着就来了"([中译编者按]原文为拉丁文和中古德语的混写，含义难以把握，这里是意译)。路德在其1528年8月15日关于约翰福音第17章第1－3节的讲道中(参见：Clemen/Hirsch VII. p. 217，WA XXVIII.p.92)，把福音置于如此核心的地位，并从基督教信仰的角度对"神是什么"？作出了一番如此重要的、在精确性和清晰度上尚无前例的评论，以至于此处这一关键段落之传布，不仅是出自勒雷尔(Rörer)之抄本的简扼摘录，而且是未经删减地采用了克鲁齐格(Caspar Cruciger)在路德生前就已发表的文本。(转下页)

转化为这样一个答案:启示信仰或者是虚无主义。

如果说神是什么?这一具有反叛色彩的问题必得以虚无为终结——因为上帝乃是所有有关上帝的知识的主人,如果没有这一知识,所有其他知识都无法保证,任何命令都需要质疑,那么,反过来说就是,信仰的顺服似乎可以指望获得一切。只有上帝才拥有关于上帝的知识,这种知识在《圣经》中被称为永恒的生命,而且只有启示这一超越人类并且克服了所有的人类的不确定性的事件才能确保这种知识。对于启示的信仰可望能够有效地避免虚无主义。它指向一个特殊的、尘世间的所有权力都望尘莫及的事件;就基督教而言,它主要地、决定性地指向上帝化身为耶稣基督这一道成肉身的事件。

当施米特将这一事件称为"具有无限的、不可逾越的、无法征服的历史意义"时,当他接下来补充道,他关于基督教的"本质核心"的宣称

对此有报道称,路德将其誉为"他的最好的书"并且说:"这是除《圣经》之外我 werdes【这个词我看不懂】和最喜爱的书"(WA XXVIII.p.34)。路德在解释约翰福音第 17 章第 3 节(此节内容如下:认识你唯一的真神,并且认识你所差来的耶稣基督——这就是永生)的语境下谈到出自西赛罗 De natura deorum (《论神性》,I.60)的希耶罗 - 西门尼德斯插曲(Hieron - Simonides - Episode[中译编者按]在这里,西赛罗讲述到僭主希耶罗与诗人西门尼德斯的谈话,僭主问诗人:神是什么)时说道:

> ……谁若想平安顺遂,就得提防——理智和人的思想从该信条中所能把握的——一切,并应知道,没有任何忠告能抵御魔鬼的引诱,因为人们囿于经书上简明清楚的言说,却不假深思或辨析,甚至干脆闭上眼睛说:凡基督所言,就应当且必然是真的;而不顾自己是否还能按其本真理解、领会和知悉他人。他应知道,他是什么,并且知道,关于他自己他应该谈些什么,或者怎样谈及自己。谁若不如此行事,谁就必定碰壁、犯错和跌跤。因为,仅凭借理智或感觉去领悟信仰的那即使是最微末的教义,也是不可能的。意即:世上从未有人能从圣经中达到和掌握关于上帝的某种正确的思想和特定的认识。
>
> 这一点,就连异教徒们自己也有过证明,因为他们曾描述过一个博学的诗人西门尼德斯(Simonides)。有人要他在规定时间内回答以下问题:上帝是什么,或者他是如何看待且信奉上帝的。他便推迟答复并要求给他三天时间来思考有关问题。三天之后,他该作答了,但他却请求再给三天时间,以便他能考虑得更仔细。于是又过了三天,可他却再次要求延长答复期限。直到最后,他再也无法拖延,最后他只好答道:我该说些什么呢?我对那些问题思考得越久,就知道得越少。由此表明:人类的理智,它对上帝的本质、业绩、意志和忠告探究和追问得越深,它离它们也就越远,并且最终导致这样的后果:它认为上帝什么也不是,并且它什么也不信(WA XXVIII.p.91/92.m.H.[中译编者按]原文为古德语,承蒙莫光华博士译)。

“应该与所有那些哲学的、伦理的和其他样式的中立化划清界限”时，他强调了这一事件的惊世骇俗的、超越所有的人的努力和想像的不可支配性。启示这一严酷的事实既不允许被纳入一般的概念也不允许作轻描淡写的处理。“发生在那个处女身上的道成肉身”——这违反了事物的自然秩序——这一“历史事件”除了信仰的谦卑以外不能经由其他方式予以靠近。[①] 所有不是出自信仰的皆为原罪。

启示指引了一条通达“上帝的知识”的唯一合法的路径。在这一启示中，神圣的全能得以显现而不受丝毫拘限。这种知识以这样的信仰的确定性作为其前提和内容，即对于上帝来说，没有任何事情是不可能的。在对人的命令和许诺之中，启示显露出其深不可测的神圣意志并由此保持了“世界的基本秩序”：即造物主相对于其造物的无限的优越性，无所不能的上帝的不受限制的主权。因为只有无法理解的上帝才是无所不能的。由此，施米特有充足的理由坚持这一“历史事件”的“不可征服的独特性”——这一事件对施米特来说就是基督教——并且强调，基督教就其本质核心而言并非像它——从人的眼光来看——所可能表现的那样：

> 在比较宗教学的意义上，没有道德，没有教义，没有布道，没有宗教。

基督教必须是这样一种历史的一部分，这种历史受天意的主宰，施米特则称其为“永恒事物——以辉煌的见证怒号着，并以强烈的种种造物（Keaturierungen）增殖着——突入时代的流程之中”。当然是这样一种“见证”和“创生”，其独特性禁止任何比较，并以一个核心的或奠基性的事件为其根基，这一事件的不可理解性只能在信仰中被接受或在不信仰中被拒绝。“主的婢女，瞧，凭借你的圣言我被创造出来。”被施米特看作来自属人的应答的 Ingrund und Inbild（最终根据和整体形象），

---

① 《三种可能性》，页 930。“我确实没有改变。面对这些观念，我有极大的自由，因为我始终与我那不可能被占据的中心保持联系。这个中心不是一个‘观念’，而是一个历史事件，即上帝之子的道成肉身。对我来说，基督教首先不是一种教义，也不是一种道德，甚至（请原谅）不是一种宗教；它是一个历史事件。《反异教大全》III 93”（《语汇》，页 283，中译编者按：原文为法文）。参《教会的可见性》，页 75－76；《历史的结构》，页 153；此外参本书第一章页 26 以下和页 37－40。

这种应答乃是上帝的全能所期望的。[1]

政治神学家意识到全能与深不可测性之间不可分割的关联,这种关联最终以各种面相在启示信仰中与我们相遇。不仅尤其是在对于救赎的各种事实及其宣称的考虑中,而且在对于奇迹和神圣天意的完全信仰中,在原罪学说和恩典观念中,在永生的许诺和永死的惩罚中,我们都遇到了这种全能和深不可测性之间的不可分割的关联。面对"无"中生有这一所有奇迹中的最大奇迹,当施米特强调说,"从虚无中创造除了使世界之源于上帝变得无从理解且置世界的起源于不可理解的事物中以外没有其他意义",他击中了问题的要害。[2] 当他采纳莱昂·布劳伊的"凡是发生的事情都值得崇拜"并作为一个基督教的埃佩美修斯复述这句话时,他就明目张胆地使自己成为神圣的全能的辩护人。[3] 当他赞扬加尔文的恩典学说,因为它"将那种与其相匹配的不可预测性和不可衡量性"重新置于"正确的秩序中",我们发现他站在了神圣的深不可测性一边:

> 它(加尔文的恩典学说)把恩典的概念从人性化、规范化了的秩序中挣脱出来并将其重又安顿到与其相匹配的、超越人类的规范化的高贵而神圣的秩序之中。[4]

在同样的意义上施米特维护神学,使其免于"蒸发"为"单纯的规范的道德";他提醒我们敌人和朋友、已获救赎者和不能被救赎者、被拣选者和不能被拣选者之间的区分的"存在论—生存论的"特质;他以"世界和人的罪性"反对"自由选择的观点"。[5]

---

① 《三种可能性》,页 930-931;《语汇》,页 30、269。"不是人性,而是谦卑"(页 274)。

② 《语汇》,页 212;参施米特本人关于"无中生有的创世论"的观点,页 60;《政治的神学》,页 125。

③ "凡是发生的事情都值得崇拜。谁不再有能力赞美上帝的至上权能,谁就至少应该在上帝面前保持沉默",《1907 Berlin》,页 14;《语汇》,页 8。

④ 《法学思想的三种方式》,页 26。

⑤ 《政治的概念》第三版,页 45。

在这一标准下——神学就此成为了道德神学——选择自由的观念应运而生,且抹去了人在根本上具有罪性的学说。"人是自由的,被赋予了选择的能力,因此,决不会一些人生来就善,而另一些人生来就恶。"(依里奈乌,《驳异端》,Ⅳ.c. 37,《米涅教父集》Ⅶ,拉丁系列。中译编者按:原文为拉丁文。)

事实上,为了辩护上帝的全能——如果需要为其辩护的话——没有比原罪和恩典理论能使上帝的全能更多地依赖于其深不可测性了。因为如果不是上帝的至善遭遇了损害,还有什么办法能使人的原罪与上帝的全能相互协调呢?如果不是全能的观念必须得被抛弃,还有什么别的办法能够保全对上帝的至善的信仰呢?如果不是依赖于神圣意志的深不可测性,这一切怎么能够成功呢?"上帝许可已经发生的,不许可没有发生的。"[①] 如果要想使上帝的全能不受到质疑,那么所有那些关于原罪的意义、必要性及其最终动机的问询都必须在神圣意志的深不可测性面前止步并保持沉默。

关于恩典的拣选的探询也不例外。"在婴儿出世以前,既没有做过善事也没有做过恶事",为什么上帝喜爱雅各,却憎恨以扫?这样一种选择如何与神圣的正义保持和谐?以下两种情形都是一样的:即无论人们是否作这么一种回答,即"由于始祖的罪,所有的人一生下来就应该受到诅咒",因此上帝对那些经由其恩典而获拯救的人充满仁慈,"而对那些没有获救的人也是公正的,但没有对任何人不公正过";[②] 还是干脆放弃任何这种拖沓的中间步骤而直截了当地回答道,上帝之所以不会不公正在于这种原因,"他愿意这么做,这么做出于一种永恒性且使他感到满意",因为他的意志"不受任何法则和义务的约束"[③]——在这两种情形中,人的关于恩典拣选的论证在神圣意志的深不可测性那里找到了其最终的避难所。任何造物都无权反对万能的造物主的意志。这样,在其中一部有史以来最有影响的政治神学著作中,对于上帝

---

① 《1907 Berlin》,页 14。

② "因为所有的人由于其祖先的原罪而生而有罪,上帝凭借其恩典而解放了他们,他也仅凭借仁慈而解放他们。他解放他们,是出于仁慈;他不解放他们,则是出于公义,但两者没有一样不是正义的。"Thomas von Aquin《使徒保罗书信集讲疏大全》,1902,《罗马书》,第 9 章,第 3 节。奥古斯丁《致辛普利西奥,论各种对立的问题》Ⅰ,2.(中译编者按:原文为拉丁文)。

③ "上帝不可能是不公正的,因为他行他所愿意的事,并且这么做出于一种永恒性且使他感到满意,因为他的意志决不受任何法律和义务的约束。那不从属于任何东西的自由意志不可能是不公正的,既然他不做任何与法律相冲突的事,他的意志就不可能是不正义的。"路德《罗马书导读》,页 156。

"我们的心灵或许安于选民和堕落者(被摈弃者)之间的差异,上帝照耀那些被拯救者,而让那些要死者坠入黑暗中,我们的心灵也不会去寻求那高于上帝意志的更高原因。我们尤其要留意下面这些话:他要怜悯谁,就怜悯谁;要叫谁刚硬,就叫谁刚硬。在这之外,他不允许我们进一步往前(追问)……然而,撒旦本人却完全是他的仆人,除了他的命令,他不会做任何事情。"加尔文《使徒保罗书信讲疏》,页 209。(中译编者按:原文为拉丁文。)

的公正的质疑被另外一种相反的质疑所化解了:

> 被造的难道应该对造物主说:你为什么把我造成这个样子?一个瓦匠难道没有权力使其中一块泥土获得荣耀,而使另一块泥土蒙羞?

然而,对于全能造物主的不受限制的权力的指涉——如果它是一种与其权力相符合的指涉的话[①]——在同样的程度上与神圣意志的深不可测性这一前提联系在一起。也就是说,只有在这一前提条件下,造物才能在爱的顺服中肯定造物主的意志,也才能将"愤怒的容器"和"仁慈的容器"感受为一种保罗所说的雄伟、光荣和上帝的荣耀的见证"。[②]

① "受造物之所以不应该同他的创造者争辩的原因在于,创造者只做那些他有权做的事情。权能(Potesats)一词的含义,不是说创造者者有能力和精力做他想做的事情,而是说,他最有权这样做,(他如此行事)最与他相称。因为他(保罗)想归之于上帝的,不是某种任性的能力,而是一种理所当然应得的权利。"《使徒保罗书信集讲疏大全》,页212。(中译编者按:原文为拉丁文。)

② 保罗《罗马书》IX,11-23。另参奥古斯丁:

> 并且(我们)要极其坚定和忠贞不渝地相信,上帝要怜悯谁,就怜悯谁;要叫谁刚硬,就叫谁刚硬。即是说,他怜悯他所愿意怜悯的人,他不怜悯他所不愿意怜悯的人,这里有着某种隐秘的公正,它无法为人的度量所企及。(《致辛普利西奥,论各种对立的问题》I,2.16,页198、202)
>
> 他以最隐秘和完全超出了人的理解力的公正进行判决。(页212、232)
>
> 那种选择是如此的隐秘,完全不能为我们这类卑贱者所知。(页238)

Thomas von Aquin:

> 人不应该想方设法去探询那些神圣判决的理由,因为它们完全超出了人的理性能力。(页139)

加尔文:

> 他用他的沉默提醒我们,我们心灵无法捕获的那种神秘必须得到高度的崇敬,因为它会压制人类好奇求知心的狂妄。从而我们会明白,上帝之所以保持沉默,是因为他知道我们用我们那卑微的度量无法洞悉他那无限的智慧。(页211)

路德:

> 然而,我要说的是,那心灵尚未被净化的人决不可能在这样的静观中有所收获。不要坠入恐惧和绝望的深渊,相反,要在沉思耶稣基督的伤痕中纯洁心灵的眼睛。(页160,中译编者按:原文为拉丁文。)

神圣意志的深不可测性足以为所有的神圣的属性辩护:仁慈,愤怒和庄严,上帝的全能和全知,他的善和公正。在其深不可测性中所有的属性难道不是消弭于无形了吗?上帝的全能足以排除所有的矛盾并承纳任何一种奇迹。然而,如果不再有任何事情看起来是不可能的,那么还会有什么事情能被称作奇迹呢?上帝的全能的深不可测性乃是为了在总体上奠定启示的可能性所唯一需要的前提。但是,在此情形中什么东西必须被预设呢?①

最终,一切都取决于这一人们必须在其面前保持沉默的问题——这不仅仅对施米特是如此。德尔图良的名言——*我们对某件事负有义务,并非因为它是善的,而是因为上帝的命令*——伴随着施米特漫漫人生的荣辱和兴衰。② 在"法学家和神学家德尔图良所说的话"中,这样一种思想找到了其简洁的表达,这一思想的核心乃是上帝的主权,这一思想以上帝的主权为其出发点,并不断地重新返回到这一核心。③ 德尔图良的著名格言提醒我们这样一个同样著名的问题:上帝意欲某一

---

① "我将是我将所是"(Ich werde sein, was ich sein werde),《出埃及纪》,3 章 14 节;参 33 章 19 节,以及保罗,《罗马书》,9 章 15 节。

② 《政治的浪漫派》,第一版(1919 年),页 84;第二版(1925 年),页 136;《法学思想的三种方式》(1934 年),页 25-26;《政治的神学Ⅱ》(1970 年),1919 年和 1925 年施米特再次引述了德尔图良的原文:audaciam existimo de bono divi praecepti disputare, neque enima bonum est, idcirco auscultare debemus, sed quia deus praecipit。1934 年施米特把这一指导性原则译成了德语:"我们对某个事物负有义务,并非因为它是好的,而是因为上帝命令这么做",并且将这一相应的缩短了的拉丁文文本置于括号中放在译文之后。

然而,在这一段的任何地方施米特都没有说明其出处。引文出自德尔图良的《论忏悔》IV(《全集》,米涅版,巴黎, 1866, I, 1344A),而且在这么一个陈述中找到了它的续篇,这个陈述可以用来当作施米特整个政治神学的警句:"为了让服从得到彰显,神圣大能的权威具有优先性:下命令人的权威优先于服从者的利益"(中译编者按:原文为拉丁文)。

③ 新教神学家 Alfred de Quverain 比天主教作家巴尔(Hugo Ball)更为清晰地注意到了这一点,Hugo Ball 此前遵循这一步骤且认为,施米特的思想在教皇的主权那里找到了他的归宿。"朝向绝对者的意图,这一意图乃是他的旨趣",巴尔是这样描写施米特的,"最终不是引向了规定一切的抽象,无论它称作上帝、形式、权威或者其他的东西,而是引向那位作为绝对人格的教皇"。"卡尔·施米特的政治神学",《高地》,1924 年 6 月,页 264;参页 277、278、279、284。

然而,对施米特来说,上帝绝不是某种抽象。他同意哈曼(Hamann)对康德的批评(《政治的概念》,页 89)。对 de Quverain 而言,"具有决定性意义的"乃是,"在施米特那里,道德、世界观以及固持于自身的权力关系的自我虚骄被揭示得一清二楚。在此,关于上帝的主权的知识将不会被置之不理。它是前提"。《政治的诸神学前提:一个政治神学大纲》,柏林,1931 年,页 168;请注意页 43、63、64、70。

善的事物是因为它是善的? 还是因为上帝意欲它,某一善的事物才是善的? 由此:善的事物独立于上帝的意志还是恰恰相反? 接下来:存在那种上帝的意志必须受其拘限的标准、秩序和必然性吗? 还是根本没有这种限制?

施米特的回答是不容置疑的。事实上,他颇具原创性地引入了德尔图良的"经典名言",为了反对以任何方式使得限制上帝的主权成为其目标和结果的尝试:上帝的意志既不能受制于自然的秩序也"不能被逻辑的严苛性所强制",还"不能臣服于某种法律之下,像政治革命者试图使君主匍匐于公意面前一样"。这就是德尔图良"经典地表达"的"对立"。[1]

15年后,施米特试图如此阐明与德尔图良的格言相关联的前提:"那一位格上帝的不可探究的决定——如果人们信仰上帝的话——已然永恒地'秩序井然',而不是单纯的决断。"除非上帝是这样一个上帝,即全能,至善,深不可测,否则他永远不可能已然"秩序井然"。对于上帝的信仰、对于通过基督所启示的上帝的信仰决定着万物和虚无。[2]

信仰使不确定性得以终结。对信仰来说,惟有确定性或真理的源头才是决定性的。[3] 启示许诺了一种人的任意性不可撼动的庇护所,相比之下,无知只具有次要的意义。也正是由于这一原因德尔图良

---

① 《政治的浪漫派》(1919),页84。在第二版中施米特修改了这个段落,添加了两个句子,使得他的立场变得更加尖锐化:

> 哲学怎么可能——Fenelon如是问——限制上帝的权威呢? 这是千真万确的,即上帝以此种方式屈从于一种普遍的秩序之下,而且他的命令及其主动性都将变得不可能。在此,存在着某种与政治革命者的思想方式的类似性,这些革命者试图使国王臣服于公意。这是一个根本的对立,对此德尔图良提供了一个经典的表达:"肆无忌惮……"。(《政治的浪漫派》,1925,页137,强调号为我所加)。

这一对立在哲学方面的经典出处可以参考前面已经提到的那篇文章,1989年Thomas L. Pangle将这篇文章从施特劳斯的遗著中整理出来,并以"论《游叙弗伦》"的题目发表(参本章注释53)。

② 《法学思想的三种方式》,页26(强调号为我所加)。

③ "亚伯拉罕的上帝,以撒的上帝,雅各的上帝,而非哲学家和学问家的上帝。确实性,确实性,情感,喜悦,平静。耶稣基督的上帝。"帕斯卡尔,"1654年11月23日备忘录"(《全集》,Mesnard编,巴黎,1991,第三卷,页50)。参见德尔图良,《论基督的肉身》(De carne Christi),第五卷(Migne, II, 805B-807B,中译编者按:原文为法文和拉丁文)。

——施米特与其有着许多共同点[①] ——才发现了这一经典表达：

> 对于一件事情，或者由于上帝没有给予启示，故我们对之一无所知；或者出于人自身的大胆猜测，而对之有所知；但前者要胜于后者。[②]

那个拥有绝对统治权的上帝的命令终结了人的任意性。但并非以这样一种知识终结了那种任意性，这种知识对所有已经拥有它的人都有约束力。而是以这样一种方式终结了人的任意性，即那种启示的或习传的命令使人置身于顺服或者反叛之间的决断。神圣主权者的"权威的命令"导致了"人的分裂"，产生了一种"距离感"。他借助区分创造秩序，借助分裂创造共同体。施米特的罗马保护人（德尔图良）对这种源于上帝的命令的人的分裂有着清晰的认识。他知道在基督徒和敌基

---

① 这种共同性——如果我们将最重要的东西放在一边，也将施米特本人也曾提及的显而易见的东西暂时置之不理——也表现在他们的修辞和思维方式的特殊性，这些特殊性方面的共同性——"用变化来进行变化"——对于行行色色的解释者们而言是十分突出的。

Jan H. Waszink 在其关于德尔图良的著作《论灵魂》（苏黎士和慕尼黑，1980 年，页 316）中写道：

> 因为德尔图良在其占压倒性优势的论战作品中不断地变换他的观点，使其观点剧烈地受当时情形的影响，致使其信仰学说中很少有一个"固定点"。这就使其思想世界的系统发展受到了某种限定。

由此，这些为数极少的"固定点"非但不是不"固定的"，而是相反，成为所有事物的决定者。为此另外一个德尔图良研究者可以如此宣称道：

> 在教义问题上，德尔图良的理解从根本上乃是保持不变的，这一点是不奇怪的。因为他不是为了在平静的劳动中深化他的既有知识，而是因为他试图以其作品直接参与生活以及他那个时代的精神斗争，所以，他虽然使那个已经规划好了的思想大厦予以竣工，但却在很少的一些地方作了改造……在德尔图良的发展进程中不存在断裂。

参 Carl Becker 为德尔图良的一本作品所作的导论，Apologeticum（《护教篇》），Darmstadt，1984 年（第三版），页 20。请比较 Hans Blumenberg 对德尔图良的评述，《现代的合法性》，Frankfurt/Main，1966 年，页 283（新版，1988 年，页 345），施米特认为这一评述乃是这本书中"对我最重要的段落"（《政治的神学 II》，页 115）。

② 《论灵魂》I，6（《米涅教父集》II，689B，拉丁系列）。

督者[①]、正统和异端、上帝的朋友[②] 和上帝的敌人[③]之间作出区分。尤其是,他知道那种将他以及他的后继者与哲学家相区分的深刻分歧。政治神学家——他以顺服对抗哲学家的对于善的探究——不仅在事实上"经典地表达"了这一"古老的分歧",而且以引人注目的格言表述了这一分歧。

> 雅典与耶路撒冷有何相干?柏拉图的学园与教堂有何相干?异教徒与基督教徒有何相干?

——德尔图良的其中一句即使不是最有名、无论如何也是颇为有名的话的开端作如是说。[④]就德尔图良的思想而言,"哲学家和基督徒、希腊门徒与天堂追随者"之间的尖锐分歧乃是具有代表性的。与"异教教父"的对立乃是其信念的直接结果。[⑤]

---

① 《论异端的观点》Ⅳ, 4(《米涅教父集》Ⅱ, 18B, 拉丁系列)。

② 参 Peterson,"上帝之友:宗教术语的历史",《教会史期刊》, N. F. IV,页 161 - 202,特别是页 180 以下、194、198,以及本书页 112 以下及注释 4。

③ 上帝的敌人。《护教篇》(《米涅教父集》Ⅰ, 595B, 拉丁系列)

④ 参《论异端的观点》(Ⅶ, 9 - 13):

> 雅典与耶路撒冷有何干系?学院与教会是否协调?异端与基督徒有何共同之处?我们的教导来自所罗门的门廊,所罗门本人教导说:要以淳朴的心寻求主。让我们摈弃一切能产生斯多亚学派、柏拉图学派、辩证法等冒牌基督教的企图吧!在拥有耶稣基督之后,我们不再希冀有奇异的争论;在享有福音之后,我们不需再有分析探究。凭着我们所信仰的,我们不再渴望其他的信仰。这就是我们所信仰的,在它之外,根本不存在任何其他我们应当信仰的东西。(《米涅教父集》Ⅱ, 23B - 24A. 拉丁系列,中译编者按:原文为拉丁文。)

⑤ 参《护教篇》(46.18):

> 因此,在基督徒和哲学家之间,在希腊的门徒和天上的门徒之间,在追名逐誉者和生命的拯救者之间,在空言清谈者与躬行践履者之间,在创建者与毁坏者之间,在以错误为友者和以错误为敌者之间,在真理的歪曲者和真理的恢复、传播者之间,在真理的偷窃者和真理的捍卫者之间,有何相似之处?(《米涅教父集》Ⅰ, 580A - 581A, 拉丁系列。)

另参《论灵魂》(Ⅰ, 4):(转下页)

在施米特那里,此种情形并无二致。的确,这位来自北非的前康斯坦丁的教父与这位来自宗教改革之后的中欧的基督教的埃佩美修斯之间被十七个世纪的神学和哲学之间的跌荡起伏的关系史所隔断,这是一段对抗和交流、统治和服从、反叛和妥协的历史。然而,没有任何历史事件能够毁灭事物的秩序,也没有任何成功的历史的调节能够取消某种主要的分歧。一个政治神学家——他以历史行动者的身份投身于当代的政治—神学的斗争之中,并企图利用其概念、理论、设想"有意识地对时代产生影响"[①] ——必须使其战略和修辞与不断改变其自身的种种历史条件相适应。

然而,如果他想把自己看作一个政治神学家,他就不得不顾及那一个"古老的分歧",并确立自己的立场,而不论历史发生何种变化。施米特与哲学家以及哲学生活的对立不仅仅以间接的或者说伪装的方式体现出来。施米特并不满足于以德尔图良的口吻说话,也不满足于像费内隆大主教那样提出置疑,哲学怎么配限制上帝的权威。他对哲学家的攻击并非只是通过迂回的方式悄悄地进行。比如,他是这样对多诺佐·柯特——他的又一位精神同道——进行评论的,没有任何一个"俄国无政府主义者""能以这样一种不可抗拒的信念作出这样的断言,即'人是善的',并像这位西班牙天主教徒那样给出问题的答案:如果上帝没有告诉他,他怎么知道他是善的?"[②]

在一个显眼的地方,施米特以他自己的名义解释道:"我认为十七世纪从习传的基督教神学到'自然的'科学性体系的转变乃是欧洲历史上所有的精神转向中所迈出的最为重要和最具决定性的步伐。"而且在这一转变的所有后果中什么才是他所特别关注的并不模棱两可:

> 那些从历经很多世纪才形成的神学思想中发展出来的概念如今已经失去吸引力并变成私人的事情。上帝自身在十八

因此,苏格拉底那时的全部智慧,与其说来自探究真理的坚定信念,毋宁说是出于假装镇定的矫揉造作。因为如果没有上帝,真理因谁而被发现?如果没有基督,上帝又因谁而被知晓?如果没有圣灵,基督又因谁而被获悉?如果没有信仰的密迹,圣灵又因谁而被拥有?诚然,苏格拉底乃被相反的灵所推动。(《米涅教父集》Ⅱ,688A,拉丁系列,中译编者按:原文为拉丁文。)

① 《1924-1954年间宪法学文集》,页8。

② 《政治的神学》,页52(74)。

> 世纪的自然神论行而上学中被驱逐出这个世界,并成为实际生活中各种斗争和分歧的一个中立的仲裁机构;他——正如哈曼对康德的批评一样——变成了一个概念,而不再是一个存在。[①]

"这一欧洲精神史上最剧烈且最具决定性的转向"——施米特将它看作现代性的中立化和去政治化的"一系列阶段"的开端——对他而言意味着对于那个特殊天意的背弃、对于那个绝对地统治着的上帝的背弃。[②] 无论人们对于这一转向所引发的"历史的具体境遇"会说些什么,那个特殊的天意都将其自身引领到"德尔图良所经典表达过的"那一分歧面前。对于那个根本分歧的持久不懈的关注——其他一切都出自这一分歧——能够使人避免产生错误的看法,比如,所谓的施米特的反抗只"具有时代意义",它与十七世纪开始的历史进程联系在一起,[③] 据说它只是反对现代哲学。

在施米特的思想中,苏格拉底的位置甚至还没有尼采重要。柏拉图或色诺芬,亚里士多德或西塞罗充其量可以被看作遥远时代的"法学家"或者被看作历史上的直观教具的作者,具体概念的发展——源于某种具体的法律—社会秩序的内在性——从中得以举例说明。[④] 作为哲学生活的代表人,他们在意味深长的沉默中受到冷落。施米特也不节外生枝地卷入与他们自身的真理诉求的冲突之中。

当然,只有现代和中世纪的哲学家可以受到指责,说他们背弃了启示信仰的真理。伴随这一指责,施米特对哲学家的"无神论"和"虚无主

① "中立化和去政治化的时代",《政治的概念》,页 88 - 89。参"中立化的中间阶段的欧洲文化"的第一版原文,《欧洲评论》,第五卷,第 8 期,1929 年 11 月,页 524 - 525。

② 《政治的神学》,页 37、44(49、62)。关于 Joseph de Maistre,施米特说道,他"还是用古典时代的神学观念来看待单个的人,这些人在统治着我们的超自然的神圣权力面前毫无意义"。关于 Maistre 所依赖的神学,我们在另一个段落获悉:"在天主教会及其神学中,所有的人的问题在一千年的精神劳作中,都以它们所可能有的最高的形式——即神学的方式——予以解释"(《政治的浪漫派》,页 154、182)。

③ 根据《欧洲公法的国际法中的大地法》中的观点,"关于基督教历史的知识"的逐渐衰落开始于 13 世纪。"各种伟大的哲学体系此刻也抛弃了具体的历史意识,而且使得那些与异教徒和不信宗教者的斗争中所取得的历史创造物消解在中立的普遍化中"(页 33)。

④ 《欧洲公法的国际法中的大地法》,页 37;《1924 - 1954 年间的宪法学文集》,页 427、502。

义"的攻击获得了另外一种品质,这同样适用于他的如下反驳,他们应为那种"自恋"和"中立化"承担责任,总之:他们对历史主宰的召唤无动于衷。面对"基督教时代"的哲学家,他的语气变得相应地严厉起来。不容忽视的是——比如——对尼采的总爆发,他被称作"犹太教的大祭司"以及"私人教士"的"替罪羊"而受到排斥,但还不仅仅局限于这些。①

在死后发表的著作《语汇》中,施米特彻底放弃了其在公开发表的著作中所一贯保持的克制态度。对于哲学和哲学家的攻击占据了主要的位置,时而是倨傲而宽怀的嘲笑,时而是粗暴的训斥。② 在对斯宾诺莎的指责中这种攻击达到了顶峰:

> 上帝和人所曾遭到的最大胆的冒犯——这一冒犯使得所有犹太会堂的诅咒成为合法的——存在于如下公式中的"或者":上帝或者自然。③

上帝与自然的等同在耸人听闻的程度上远远超过了"习俗与自然的对峙",在这一对峙中施米特已经觉察出了一种"毁灭"的工作。④ 但不可否认的是,在这一对峙中开启的事业在那一等同中却走到了尽头。在上帝与自然的等同与自然和习俗的区分之间——哲学即以此区分为其开端⑤,自然的善的原则在某种程度上处于中间的立场。即使最粗心的读者也能看得出来,施米特与这种自然的善的原则进行着不懈的斗争。更加值得注意的是,在施米特"对于自然的善的信仰"的攻击的最重要的地方,他不止一次提到了一个哲学家的名字,自然的善的观念与这位哲学家有着更多的联系,任何其他人都无法与这位哲学家相提并论。

在《政治的概念》"人类学"这一章中,让-雅克·卢梭并没有被提及。这是理所当然的,因为卢梭并不适合于充当施米特的如下尝试的

---

① 《政治的浪漫派》,页27。关于尼采,参《柯特四论》,页107、109;《三种可能性》,页930;《1924-1954年间宪法学文集》,页428、429;《语汇》,页87、91、163。

② "我思故我在——嗡,嗡,嗡,小蜜蜂在嗡嗡盘旋"[《语汇》,页58——(译者按)此处采用了朱雁冰先生的译文]。"然而,权力意志哲学只是最悲惨的乏味性和生存的愚钝性的登峰造极"(页49)。参《语汇》,页46、89、165、210-212。

③ 《语汇》,页28;参页60、84、86、141、276。

④ 《欧洲公法的国际法中的大地法》,页38、40。

⑤ 关于自然的发现乃是哲学的开端,参施特劳斯,《自然正当与历史》,页81-95,特别是页90-91。

见证人,即有意无意地把与原罪教义相一致作为“所有的真正的政治理论”的必然前提。施米特怎么会真的否认这位日内瓦人乃是“一位真正的政治理论”的倡议者呢?[①]

另一方面,在“人类学”这一章节里,卢梭确实是施米特的对立者,因为卢梭很了解情况地(en pleine connaissance de cause)用人的自然的善性来反对关于人的堕落和原罪的学说。当然,这里所谓的善的本性既不仅与失乐园的浪漫的多愁善感了不相干,也与未来那种忘怀自我的大同和博爱的田园牧歌没有关系。其坚硬的核心乃是自足的自然能力:人之所以被称为善乃是由于他的基本的独立性得以保持,他的以自我为中心的存在获得实现,他的本性使他原则上能够实现这一目标。在这一善性中——而不是那种混乱的对于“自然的善”的“信仰”——那种“世界和人的罪性的基本神学教义”遇到了真正的与其相对立的概念和强固的抵抗。

然而,卢梭不仅提到了人的自然的善。[②] 他也发明了“自然的善”这一表达方式,而且事实上就是在这一文献中,在这里,根据卢梭自己的判断,他的哲学原则“最为大胆地——如果不是鲁莽的话——被揭示出来”。[③] 在《论不平等的起源》这本书中,卢梭对于政治神学的前提进行了意义深远的批判,[④] “自然的善”以格言的形式首次而且也是决定性地登台亮相:*为你的幸福着想,且尽可能地不给他人带来损害*。卢梭把它称为“天性善良的准则”(maxime de bonté naturelle)而介绍给世人,为的是取代另外一句施米特称之为“这个有关深思熟虑的正义的崇高准则”(cette maxime sublime de justice raisonnée)的格言,但却被通常

---

① 剩下的替代方案只有歪曲事实,以使它们满足这个学说。在《政治的神学》中施米特已经选择了这条路,那时,通过引证 Seilliere 男爵,他提出了这样一个观点,在《社会契约论》中,“人在本性上还不是善良的;只是在卢梭后来的小说中——正如 Seilliere 卓越地证明的——关于善良人这一著名的‘卢梭式’论题才予以展开”(页 51/73)。这种说法完全是错误的。首先错在施米特所引用的卢梭的作品的编年顺序上,因为卢梭发表的唯一的两部“小说”《新爱洛漪丝》和《爱弥尔》——如果人们也可以把它称为小说的话——早于或与《社会契约论》是同时发表的,也就是 1761 年和 1762 年,而《论人类不平等的起源》在 1755 年即已发表了。

② 卢梭,《论人类不平等的起源》,注释 IX,批判版,页 300;请注意页 300 - 301 及第 368 条注释所给出的提示和解释。

③ 《忏悔录》,第四章,《全集》,第一卷,页 407。

④ 《论人类不平等的起源》,页 XXXII 以下,LXV,70 页以下,页 104、168、270、318 以下、386 以下。

看作登山宝训中的其中一个核心的训诫:己所不欲,勿施与人。[①]

正如人们所看到的,即使自然的善也拥有一个坚硬的核心,而且施米特使用这个概念乃是为着政治的目的。反过来说,人们也不能否认,施米特以准确无误的直觉为自己选择了敌人。即使施米特并不真的认识他的敌人。[②] 施米特与尼采为敌,与"新教神学家"克尔凯郭尔站在了一边。他以"所有基督徒中最具内在性者"反对那个公开宣称的敌基督者。[③] 为了反对海德格尔,他征召了天主教神学史家怀斯。[④] 在最基本的立场划分中,他毫不犹疑地遵循着这样一种分界线,一方是从苏格拉底到施特劳斯、从柏拉图到卢梭的哲学家,另外一方是从德尔图良到多诺佐·柯特、从奥古斯丁到加尔文的神学家。毫无疑问,他与黑格尔的差别远远超过他与——后来他曾激烈诽谤过的——尤利斯·斯达尔

---

① 《论人类不平等的起源》,页 150 以及注释 187、188。

② 在其生命的最后二十年里施米特以更为友善的态度看待卢梭。此时他受天主教历史学家和文学家 Henri Guillemin 的权威的影响,这一权威向施米特保证,卢梭是基督徒,为此伏尔泰企图追杀他。

在卢梭 250 周年诞辰纪念日时,施米特在《苏黎士周刊》(1962 年 6 月 29 日)以"真实的卢梭"为标题在头版头条发表了一篇文章,这篇文章表达了对这位受迫害者的同情:

> 一提起"末人"(letzter Mensch)这个词,我马上想到了卢梭,这个在一个过度文明的世界上绝望的孤独漫步者,这个遭受迫害的、在一种被迫害的狂想中死去的个体,他敢于与一个辉煌的、占优势的文明相抗争,在启蒙的潮流中,在这一潮流的当时还没有被打破的对于进步的信仰中,他对进步深怀敌意。

③ 《政治的神学》,页 15(22);《教会的可见性》,页 75。在其编辑出版的 Johann Arnold Kanne 的《我的生平》(1918 年,新版 1940 年)的后记里,施米特以对克尔凯郭尔的赞颂而结束,"他像一个新的教父,重新为他的时代表述了那个永恒一致的真理"(页 68)。在更多的描述里,这是一个相似的描述(比如《政治的浪漫派》,页 97;《柯特四论》,页 101 - 102、106 - 107)。

在《语汇》中,施米特称克尔凯郭尔为"真正的基督徒,不可见的教会的神父。他始终是一切存在主义之父,是一切存在主义的大师和真正源泉。海德格尔的存在主义具有无神论品质,与之相比,克尔凯郭尔的存在主义更深刻地具有基督教品质"(页 80;参页 22、71、151、158、179。中译编者按:原文为法文)。

④ 《语汇》,页 83;参页 80、111、151、168、220、236、275。关于施米特对于这位孤独的黑森林居士的态度,与这些无数的施米特和海德格尔不约而同地引述的文章相比,更多以及更重要的来自下面的写于 1949 年 4 月 24 日的笔记:"我知道这首赞美诗,且在圣经中读到过它:'上帝是我的牧人,我什么也不缺乏'。我了解现代哲学,在海德格尔那里读到这样的观点:人是(存在的)牧人"(页 232)。请注意施特劳斯,《古代和现代的自由主义》,页 234 - 235、236 - 237、256。

的差别,[①] 或者说,他与斯宾诺莎之流的哲学家之间的共同点要远远少于与德·梅斯特之流的神学家之间的共同点。

施米特与政治哲学家之间的对立——就这一概念的简洁的意义而言——在其普遍意义和特殊意义上都不难识别出来。[②] 惟有在霍布斯那里似乎存在着不同的情形。施米特称赞《利维坦》的作者为"真正的理论家",就像一个政治神学家对一个政治哲学家或者一个政治哲学家对一个政治神学家所可能存在的尊敬和赞赏那样,但两者中的任何一方也从不无视将他们予以区分开来的最重要的差异。有时他会特别地称这位"马麦斯布里的孤独的哲学家"为"兄弟"和——祈求过受难的上

---

① 施米特1933年以前还将这些政治神学家列入与他相近的理论家的行列(《政治的概念》页64;参《论专政》,页9;《政治的神学》,页39、40、45、53[53、56、64、77]),而且在与黑格尔的直接比较中,他证实,以下见解与他的观点是相吻合的:

> 尽管存在着保守的因素,尽管黑格尔那里存在着基督论的术语,然而在黑格尔和黑格尔主义者那里,不可能再返回到基督教的行而上学的那位古老的上帝了,而且Stahl通过以下方式证明了他的优越性,即他颇为肯定地将黑格尔主义看作建立于基督教基础上的那位行而上学的上帝的敌人,而他是以谢林哲学为出发点的,这种哲学从1809年后即回到了承认位格上帝的立场。Stahl不属浪漫派。(《政治的浪漫派》,页95;参页82的注释以及页95注释1。)

关于黑格尔参本书第一章页32以下以及注释40和42。《黑格尔哲学导论》出版后,借助科耶夫的权威,施米特发现自己关于黑格尔的无神论的评价得以证实。1955年5月1日,他在信中给这位身在巴黎的哲学家写道:

> 所有具有决定性意义的东西都写在您的《黑格尔哲学导论》的第215页上……很多人把黑格尔当作"无神论者",我们也都了解Bruno Bauer有趣的"末日审判的号角"。然而,您的第215页里的段落必定改变全部迄今为止的哲学,如果这些哲学家——他们如今在学院分工的行当中统治着"哲学"这一商号的法权——真的能够理解您的话。

廓清了与黑格尔—科耶夫的"人的自我成神"的立场后,施米特继续写道:

> 但是,我并不同意您的如下观点,即,自从拿破仑以后"占取"就终结了,如今只剩下休养生息(牧养土地)了。这位人间的上帝——他只给予而不再占取,因为他从虚无中创世——将首先创造出虚无来,从这虚无中他进行创造或占取。

② 以下事实与这一对立并不冲突:在其《宪法学理论》中他动用了卢梭的一些概念,或者在其关于陆地与海洋对于世界历史进程的意义的思考中,他试图将黑格尔《法哲学原理》中的一个章节予以发展。

帝之后——他的“朋友”，并情不自禁地为其灵魂而祈祷。[1] 施米特的朋友、学生和崇拜者就他们自身而言完全有理由强调那种他们在霍布斯和施米特那里发现的共同性。

有人甚至走得更远，将施米特看作“二十世纪德意志的霍布斯”。[2] 我们是否在施米特与霍布斯的关系上遇到了一个必须有待于对其进行仔细解释的反例？[3]或者是否有这种可能性：我们在施米特那里发现了一种例外，与这一例外相比，正常的情形不能说明任何问题，而例外的情形却能说明一切？假设我们发现了这一例外，它到底是一种什么样的例外呢？

的确，从施米特的《政治的神学》的第一版到第二版，我们再也找不到像霍布斯那样的另外一个哲学家了。同样可以肯定的是，施米特对待其他任何一个哲学家都不像对待霍布斯那样曾有过如此的反复和深深的矛盾。我们有足够的理由需要对施米特与霍布斯之间的关系进行更仔细的考察。

施米特与霍布斯的思想遭遇的最重要的证明体现于一本题为《霍布斯国家学说中的利维坦：一个政治象征的意义及其失败》。在很多方面这本薄薄的小册子在施米特的著述中占有特殊的地位。这本书出版

---

① 《霍布斯国家学说中的利维坦》，汉堡，1938 年，页 5、125、132；《从被掳中获救》，页 61、64、67；参 68、75、78、89。

② Helmut Schelsky，《托马斯·霍布斯：一个政治学说》，柏林，1981 年，页 5。

③ 马基雅维利作为可能的反例被排除了，因为施米特不把他当作哲学家。施米特对于这位“可怜的佛罗伦萨人文主义者”——在普兰藤贝格隐居时施米特根据马基雅维利的庄园命名他的宅院——的看法，从各个方面来看仍旧停留在传统的范围之内。在一篇纪念马基雅维利 400 周年忌日的报刊文章中，施米特这样写道，马基雅维利“既不是伟大的政治家，也不是伟大的理论家”。“他将其生命的最后 40 年浪费在流放地上，那个从佛罗伦萨到罗马的街边的小屋子里，从事着乡间收租人的营生，完全像一个孤魂野鬼，徒劳地试图重新在政治上飞黄腾达。这就是那两篇为他带来世界声誉的作品所处的情境”（《科隆民报》，1927 年 6 月 21 日）。

在马基雅维利那里施米特看到了一个爱国者、一个道德主义者、一个工艺家。他欣赏他的“正直”，并强调，《君主论》的作者并非马基雅维利主义者。或许施米特并不承认在马基雅维利那里存在着“一种国家理论”，而且在他身上更没有找到哲学家的影子，对这样的哲学家他本来是应该严肃面对的（参《论专政》，页 6－10；《当今议会制的精神史状况》，页 89；《政治的概念》，页 65；《霍布斯国家学说中的利维坦》，页 78、129－129；《语汇》，页 49、55）。

这样一种解释在最好的情形下将被引领到什么样的水平，施特劳斯借助他的著作《关于马基雅维利的思考》（Glencoe，III. 1958）以及他的收入由他与 Joseph Cropsey 主编的《政治哲学史》（第二版，芝加哥，1972 年，页 271－292；第三版，芝加哥，1987 年，页 296－317）中的一篇丝毫不逊色的关于马基雅维利的文章已经予以展示了。

于霍布斯诞辰350周年之后的几周,恰好赶上施米特50岁生日,书的前言写着“1938年6月11日”的字样,除了后来写的文章《柯特四论》,这本书乃是施米特唯一发表的关于另外一个政治理论家的著述。

与此同时,这也是一本本质上谈论自己的书,但多方予以掩饰,旁征博引,却不乏洞见,在关键之处“从对立面来”(e contrario)论证,通过比较、反衬和对立确立自己的立场。由此,这实际上是一本关于霍布斯和施米特的书,它被一个政治象征和《圣经》中那个对同时代人有着令人毛骨悚然的现实意义的可怕形象的“阴影所笼罩”。然而它首先是这样一篇文章,在施米特那里政治和宗教前所未有地相遇并交着在一起,或者如果人们愿意相信大多数的解释的话,彼此勾销。除了《政治的概念》、《政治神学》和《政治神学Ⅱ》,《霍布斯国家学说中的利维坦》乃是任何直面施米特思想的核心和关系的试金石。这本以“霍布斯”的字眼开始并以这一字眼结束的书完全围绕这么一句话展开:

> 但是,这种将国家看作一个在技术上完美并由人创造的人工的“伟大技艺”、看作一个其自身即其业绩和功能中即蕴涵着它的某种“正当性”和“真理”的机器,这种国家思想首先被霍布斯发现并由他系统地发展为清晰的概念。[①]

这句话简单明了地标示出了施米特归之于霍布斯的一个关键角色,即正是他迈出了“任何真理的根本的中立化”的“具有决定性意义的第一步”,这一中立化“在机械化中达到了顶峰”。[②] 其中的“但是”概括了政治神学批判的对象,施米特在这本书中关于霍布斯的论述的前半部分展开了这一批判,为的是在这本书的后半部分赋予这一批判以戏剧性的、远远超越霍布斯的转向。

对于霍布斯的政治神学的批判最迟在施米特与施特劳斯关于政治的概念的对话之后即已成熟,而发表于1937年的《霍布斯和笛卡尔的机械论国家》代表了他的第一次尝试,即试图至少部分地补充他对霍布斯的政治神学的批判。在这篇关于《利维坦》的文章的第一部分——他

① 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页70。它是这本书的核心章节的核心段落的核心句子。

② 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页64、65。

1937年的文章采纳了其中的绝大部分内容——中，施米特将他的批判在三个层面予以展开：第一，批判指向那种被予以"彻底个体主义"地理解的契约论建构，即"由人创造的艺术品"国家，霍布斯称其为"死亡的上帝"；第二，批判的矛头指向那种"其自身即拥有'正当性'和'真理'的机器"，其最终后果乃是"一种庞大的机械主义，它为受其统治和保护的人的世俗的物理存在的安全而效劳"；最后，这一批判指向这样一个象征，施米特把它视作"机械化时代的第一件产品"，并将批判指向这个启蒙者所犯下的致命错误，即"招引"出了"这个巨大的怪兽"以及自远古以来就与其联系在一起的所有的力量。①

由此，这一批判指向霍布斯使用的"三个不同的且互不相容的有关上帝的形象"："首当其冲的当然是那个臭名昭著的关于利维坦的神话形象"，施米特在其批判的开始这样写道。

> 与此同时，法律的契约建构使得主权者如何通过代议制而形成获得了说明。此外，霍布斯将笛卡尔式的关于人的概念——即把人看作拥有灵魂的机械体——转用于"伟大的人"即国家上，从而把它转变为一个被主权代表者灌注了灵魂的机器。②

在所有的三个层面中，施米特的批判旨趣乃是政治—神学的，在所有三个层面中，霍布斯都是被当作哲学家而受到批判。

人们最初或许会感到奇怪，施米特的政治—神学的批判不仅涉及神话形象和机器的形象，而且涉及法律的契约建构，它们使得霍布斯对主权者何以通过其代理人而形成这一问题得到了解释。难道霍布斯思想中对于主权人格的决断的强调以及与霍布斯联系在一起的人格主义和决断主义不是施米特自从1922年的《政治的神学》问世以后的伟大发现吗？难道霍布斯的人格主义和决断主义不足以使这位"法学家"得

---

① 《霍布斯国家学说中的利维坦》，页9、51、52－53、54、123；"霍布斯和笛卡尔的机械论国家"，《法哲学与社会哲学文库》，第30卷，第4期，1937年，页628、629、630（同时以变换了的页码标号收入：《纪念笛卡尔〈方法论〉出版300周年：国际法哲学与社会哲学联合会纪念版》，柏林，1937年，页164、165、166）。

② "霍布斯和笛卡尔的机械论国家"，页624（160）；参《霍布斯国家学说中的利维坦》，页48－49。

到一种高度评价以至于这位“哲学家和自然科学思想家”可以确保施米特十多年的宽容?[①]

事实上,霍布斯的人格主义1938年时并没有受到忽视,而是被置于了新的语境中并得以重新评价。施米特强调,主权一代表的人格——对于霍布斯而言他乃是“和平的唯一的保证人”——“不仅通过而且只有当获得同意时才能得以形成”,这在社会契约论中得以表达。从霍布斯的法律的契约论建构我们可以推出这样一个结果,主权一代表者“远远大于所有参与者的个体意志的总和所能够产生的力量”。那种“为其生命而颤抖的个体的累积起来的恐惧”——我们由此得知——“与其说创造了一个新的上帝,不如说恳求一个新的上帝”,这一不能被创造的而只能被恳求的新的上帝似乎保留了那种超验性的优越性:“就此而言,这个新的上帝不仅相对于所有的个体的契约当事人而且相对于契约参与者的总数都具有超验性,然而”,这个政治神学家补充道,“*只是在法律意义上,而不是在行而上学意义上*。”[②]

但是,单纯的法律意义上的“超验性”并不足以使得主权的根本的优越性得以保证,在施米特看来,他必须有资格拥有这种优越性,而且他能够成为更高的、超越人的创造力和统治权的那个权威的唯一的代理人。法律上的超验性需要行而上学的超验性。权威的统治乃是建立在行而上学的基础之上。[③] 由于霍布斯的“理性主义”和“极端的个体

---

① 《政治的神学》,页32-33(44-46);参页43(61)。

② 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页52(强调号为我所加)。

③ Gogarten以下面一种方式改变了施米特《政治的神学》中的论题:“当国家权力和人民权利从世俗化了的宗教的—自主的人格获得合法性时,国家权力和人民权利将……从根本上被毁灭。它们要想在人的面前成为实在的权力和实在的权利,它们必须从那同一种权力获得合法性,人在其最内在的本质和真正的存在上乃是这种权力的臣仆。”又参:

> 国家理论中世俗化的神学概念的使用意味着,国家不再……被一个主权者超越,相反,国家本身取代了主权者的位置。然而,实际情形是,人民将成为主权者。的确如此,正像神学概念的世俗化使得人性以随便一种形式……取代了上帝的位置,上帝由此而进入人间一样,人民自身也借助一种被世俗化的神学概念所统御的国家学说取代了那种受上帝委托且向上帝负责的当权者的位置,国家权力不再来自上帝,而是来自人民。可以说,世俗世界漫溢到了曾被神学概念统治的位置,只是因为神学概念已经世俗化了,力量已丢掉了。“国家”将通过抬高人民来获得其特殊的主权。因为一种主权,当它被人民委托给我,我却要行使主权来对抗人民时,它就不再是真正的主权了。

《国家学说中的世俗化的神学》,页131、132、135。参Forsthoff,《总体化国家》,页30、31、41。

主义”,他既不愿意也不可能回到这一基础之上。由此,他的人格主义——从历史角度来说——从一开始就注定是失败的。由于主权—代表人“只是在法律意义上而不是在行而上学意义上”是超验的,这一认识“在随后的几个世纪中就无法阻止国家观念的彻底机械化这一进程。”①

更有甚者,如果我们回顾历史,这位早先由于其“人格主义”而受到施米特赞誉的“法学家似乎不仅连失败的阻止者都称不上,而且已成为一个与其意志相违背的加速者:因为对于霍布斯而言,作为整体的国家并非一个人格,单纯的主权—代表者才是“这个巨人的灵魂”,这一机械化过程“甚至是”由于霍布斯的人格主义“才得以完成。因为,即使这种人格因素也在这一机械化过程中被吸收并毁灭于其中。”主权—代表者最终“只是一种人的艺术和理智的创造物罢了”。它承担了这样一种指责,这种指责与霍布斯式的国家“毫无保留地”联结在一起:即它是一个人造的人,一个机器,一个完全由人制造的艺术品,“在这里,原料和工匠,材料和技师,机器和机器的制造者乃是同一种东西,亦即人”。②

施米特对于这种“法律契约建构理论”——霍布斯以此说明主权者是何以形成的——的批评由此乃是一个更为广泛的批评的一部分,这种批评将社会契约论确定为一种普罗米修斯式的发明,它企图通过“原子式的个体”创造一种全能的——虽然是死亡的——新的上帝的奇迹。施米特在如下事实中发现了霍布斯的契约理论的“决定性的因素”,

---

① 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页52、53。
在第一版中,施米特将他宣称的这种因果关系表达得更加清楚:

> 在这个意义上,这位新的上帝在所有单个的契约伙伴及其整体面前乃是超验的,但只是在法律意义上,而不是在行而上学意义上。由此,主权的—代议制的人格也不能阻挡国家观念的彻底机械化。(“霍布斯和笛卡尔的机械论国家”,页629/165,强调号为我所加。)

一年后,施米特听凭读者重新将由此与但只是在法律意义上,而不是在行而上学意义上联系起来。他将原来的这个说法分为两个部分,而且借助一个更长的附加物增加了一个安全距离,对此,他实际上动用了这样一个段落,这个段落在原来的文本里位于另外一个地方(页630/166)。

② 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页54;“霍布斯和笛卡尔的机械论国家”,页629(165)。

> 这种契约并非——像中世纪的观念所认为的——与一种现成的、由上帝创造的共同体以及早就存在的、自然的秩序有任何关系,恰恰相反,这种国家作为一种秩序和共同体乃是人**的理智和创造力的结果**,而且一般来说是经由那种契约而形成的。

当施米特不久前曾经这样提及以如此方式获得生命的死亡的上帝时,他的政治—神学的反抗就昭然若揭了:

> 因为国家权力是全能的,所以它有着神圣的品质。然而,它的这种全能与那种神圣的起源完全是两回事:它乃是人的制造物。[1]

这一**神圣的起源和人的制造物**的区分乃是整本书的核心思想。由此,如下事实就变得很清楚了,即施米特何以将国家思想看作一种由人创造的、在其自身即能找到其"正当性"和"真理性"的机器,同样清楚的是,这种思想与十七世纪那种"从习传的基督教神学到'自然的'科学性体系"的转变的步伐之间有何关联,施米特在其《中立化和去政治化的时代》中称这一步伐乃是"欧洲精神史的所有转变中最激烈、最意义深远的"。施米特"在宏大的精神史语境中"所勾勒的画卷,在原则上、以及在其历史的开端并借助国家被证明乃是一种"*机巧中的机巧*"。反过来说就是,施米特从始至终将现代国家置于历史的目标这一视角中审视,即把霍布斯的理论置于其最长远的结果这一视角中或者把它当作"宏大的、四百年来持续不断的中立化过程的决定性因素":霍布斯十七世纪引发的对于"中世纪的观念"——神圣建制的共同体的观念以及拥有神圣权利的代表者的观念——的背弃乃是这样一种发展的决定性前奏,它"以其内在的逻辑性在普遍的中立化中达到了顶峰",作为其结果,二十世纪占统治地位的意识形态不约而同地将国家看作这样一种"机构","形形色色的政治势力能够利用它作为一种技术性的—中立化

① 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页 50 - 51(强调号为我所加);参页 126,以及《教会的可见性》,页 74。

的工具”。[①]

在相同的意义上,《中立化和去政治化的时代》划了一个这样一个圆弧,即从“对于习传的基督教神学”的背弃到培根、伽利略、笛卡尔、霍布斯和斯宾诺莎的时代,再到当代的“乏味的技术宗教”和“对于反宗教的世俗行动主义的大众信仰”的时代。1938年施米特避免使用这些概念。他也不提“庸俗的大众宗教”,甚至也闭口不言那种“行动主义的行而上学”。[②] 然而,《霍布斯国家理论中的利维坦》明确地主张,由于将国家看作“人的计算的艺术品”,霍布斯迈出了“决定性的一步”,它以一种“行而上学的决断”为基础,“任何其他的国家观念”都“不需要新的行而上学决断”。[③] 现代科学和技术的转向的起源和结果在行而上学意义上都不是中立的。

霍布斯知道自己采取什么样“行而上学的”立场并帮助何种力量取得胜利了吗?根据施米特的解读,霍布斯赋予国家——施米特从中发现了“新的技术时代的原型”——一个《圣经》中的猛兽的名字这一事实显然是一种时代错置。事实上施米特持这样一种观点,利维坦的形像与霍布斯的概念“并不相称”,它甚至无法深入到霍布斯的概念的“核心”。然而,人们也许会问,如果这个形象并非像施米特反复强调的那样只不过是“一个出自英国人的固有的半讽刺半文学的突发奇想的幽默”,而且它可以“从时代历史中得以解释”,那么,这种“不合时宜性”又意味着什么呢?[④]表面上看起来似乎是为霍布斯辩护,然而却包含着施

---

① 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页53、54、62、63-64。施米特提到了“西方式自由民主”与“布尔什维克的马克思主义”。同时代的读者——对他而言,诸如“国家是达到目的的工具”或者“党指挥国家”这样一些来自无数的群众集会和官方公告的口号不绝于耳——能够对施米特在其作品中以沉默而敷衍过去的国家社会主义本身予以补充。

② 《政治的概念》,页92-94。

③ 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页59、64;“霍布斯和笛卡尔的机械论国家”,页630(166)。

④ 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页48、53;页31的注释,页43的注释。

亦参“霍布斯和笛卡尔的机械论国家”:

> 只有这个神话形象的巨大的冲击力导致了这个错误,即,在这一神话形象中发现了新的国家理论体系的核心观念。然而,霍布斯引入利维坦这一形象时所用的句子和词汇使得如下观点毫无疑义,即他本人既不在概念上也不在任何一种神话或魔鬼学意义上认真对待这一形象……使用这一形象时,他既无畏惧之情,也无崇敬之意。[前揭,页625-626(161/162)]

米特的真正的批评:霍布斯的这一“文学奇想”既不与事物的严肃性相符合,也不与他本人的处境相匹配。他召唤出一个“有着神秘意涵的神话象征”,这一象征超出了“任何可以想像的理论或构思的范围”。

霍布斯冒险进入了这样一个领域,他忽视了这一领域的危险性,因为这并非他的领域。这位哲学家被种种他无法主宰的力量卷入其中,因为他并不相信它们。但是,我们从施米特那里得知,利维坦的名字“毕竟是一个神话的名字,引用这一名字*难免不受惩罚*”。[①] 在关乎拯救和毁灭、厄运和获救的地方,幽默和讽刺是不合时宜的。“中世纪的基督教大众信仰”尚且知道,称作利维坦的鲸鱼、蛇或龙能够用来作为“邪恶的敌人”、“以各种面貌出现的魔鬼的力量”或者“撒旦自身”的象征。在这种知识——这种知识16、17世纪时随着古老信仰一同消失,但随着霍布斯那本关于利维坦的书又焕发了新的生命——的背景下,施米特赋予这一神话象征的重要性才能得以把握。[②]

尽管利维坦的形象对于霍布斯而言很可能只是一个“文学上的奇想”。[③] 后来施米特对于霍布斯做出这样的判断,“就其缺乏对任何神话意涵的感知这个意义上说,他也同样是一个‘启蒙者’”。[④] 对施米特来说,这种缺失使得如下疑问得以澄清,即霍布斯挑选的这一政治象征何以面临失败的命运。当然,对于霍布斯及其意图和失误的判断只是事情的一个方面。事情的另一方面则是这么一个问题,即霍布斯“半讽刺地”突然想到的这一神话形象是否就不适合传达一种更为深刻的真理。对于地球上最强大的力量而言,难道这一旧约中的象征——当它适用于那种“*机巧中的机巧*”时——只是一种时代错置? 或者说,它难

① 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页9、79(强调号为我所加)。Ernst Forsthoff在他的关于施米特的评论中认为下列主张——即“霍布斯的国家形象……归根结底以利维坦的神话为基础”——具备“一种经典的启发价值”。

霍布斯式的国家观念由于各种非理性力量的影响,从而在历史的空间里显示出了理智的有限强度;理智的试图控制国家这一最为强大的历史—政治力量的努力失败了,而且必须失败。就此而言,施米特的那本书乃是总结性的和不可更改的。《德国文化哲学期刊》,第7卷,第2期,1941年,页212-213。

② 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页12、14、16、36、37、39、44。路德在《约伯书》第41章的一个眉批里解释道:“他把利维坦称为海里的那种巨大的鲸鱼/然而下面他把它描绘为世界的主人/伴有追随者的魔鬼。”

③ 施米特1938年不再试图排除这一可能性,即它或许有更多的涵义。

④ “国家主权与自由的海洋”,《帝国与欧洲》,莱比锡,1941年,页98。

道不能有助于阐明那种神学分歧，在施米特看来这一神学分歧乃是四百年来的中立化进程的基础？现代的“自我授权”的虚妄在这一形象——霍布斯企图强行使它集上帝、人、动物和机器为一体——中不是体现得明明白白了吗？[①] 如果对于“每一个善良的基督徒”来说，以一种巨兽来对抗“神人的神秘肢体即伟大的基督”乃是一种“可怕的观念”，那么霍布斯的“错误”难道不能帮助人们更加警醒吗？当施米特提出这样一个关于新的或死亡的上帝的认同的问题——即“那个将和平和安全赐予瑟瑟发抖的人们的上帝到底是谁？”——时，他本人乃是在提醒每一位善良的基督徒，将来谁能够端坐在利维坦的王位上，或者说目前谁有资格利用这一价值—真理中立的国家机器。[②]

和平与安全这一敌基督者的口号在施米特这本书的第五章的开头乃是第二次出现。在这个口号之前，通过将这一章的论题概括为一句话，施米特阐明了他的这样一个论点，即“对信仰和奇迹的质疑将使利维坦走向毁灭”。利维坦——施米特此后谈到了它的“病入膏肓”——并不是一个非常成功的巨大的机器，亦即在霍布斯之后的三百年中“能够独立于任何一种政治目的和信念的内容”，而是一个死亡的上帝，“他给人们带来了和平和安全并由于这一理由——不是由于‘国王的神圣权利’——而要求无条件的顺服”。利维坦乃是“与上帝相类似的国家的最高代表者”，“没有任何权利”可以与其作对，“不管是诉诸于某种更高的或其他的权利，还是出于宗教的理由和论证”，它是一个巨大的人，

---

① 《霍布斯国家学说中的利维坦》，页31、48、79。参“霍布斯和笛卡尔的机械论国家”，页624(160)。

② 《霍布斯国家学说中的利维坦》，页48、96。施米特只有两次使用过和平与安全这一说法，而安宁、安全和秩序这一霍布斯的国家建构目的的三位一体的表达式却出现过很多次(参页47、64、71-72、90)。

在唯一一个段落中，敌基督者本人被指名道姓地提到了：

> 在根特的那幅名为“优美的花园”的12世纪的素描中，敌基督者傲慢地坐在利维坦之上，而利维坦则被描绘为蛇、亦即巨大的鱼的形象，因此在此只代表这个“世界”，而不是代表某一个终末论的形象；请比较《德国艺术史大百科》，Otto Schmitt编，斯图加特，1937年，第一卷，页716，由Oswald Erich撰写的辞条“敌基督者”(页13注释1)。

[根特为现今比利时境内的一个城市，关于这幅素描的进一步介绍，请参本章第139条注释——译者按。]

他"独自执行赏罚",且"仅仅由于其最高权力"他有权通过法律决定以下问题:"在正义这一问题上什么是权利和财产,在宗教信仰的事务中什么是真理和忏悔"。①

根据施米特的观点,对信仰和奇迹的质疑能够使得利维坦——它试图凭借其绝对的权力建立"宗教和政治的统一"——趋于毁灭。或者,直截了当地说:施米特所关注的对象乃是后基督教时代使宗教成为政治的一部分的尝试的失败。当然,施米特本人绝非表述得如此直白。恰恰相反,他的表述是如此含混以至于他给人们留下这么一个印象,他是从那种他试图证明其不可靠的立场出发来表述其观点的。他利用修辞的技巧使对手的立场表面上看起来似乎是他自己的立场,为的是更有效地向人们揭示这样一种必然性,即对手的事业必将以失败而告终。一切都经过精心的导演,以戏剧的最初剧情为开端,在第一章结束时通过引征"犹太学者"施特劳斯并与其相遇从而完成这一构思。"德意志方面"他则求助于他的批评者舍尔斯基。② 施特劳斯是这样一位作者,通过他,施米特将宗教和政治的区分引入了讨论。在其《斯宾诺莎的宗教批判》一书中施特劳斯这样写道,"霍布斯将这位犹太人看作那种叛乱性的、使得国家趋于毁灭的宗教和政治的区分的真正的始作俑者"。

为了一开始就将这一区分引入稳妥的轨道,施米特试图立即作一种历史的"修正":"在如下限制性条件下才是真确的,即霍布斯反对这种典型的犹太—基督教的对于原始政治统一体的分裂"。施米特所感兴趣的问题乃是随着"基督教时代"的来临才出现的。这个时代对于犹太人和异教徒来说乃是陌生的。遵从施特劳斯,施米特继续写道:

> 在霍布斯看来,两种权力即世俗权力和精神权力的区分对于异教徒来说是陌生的,因为在他们眼里宗教乃是政治的一部分;

---

① 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页63、79/80、99(强调号为我所加)。

② 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页20、22。1941年Schelsky也引征了这位"犹太学者"(《霍布斯》,页217),但这并非是指《斯宾诺莎的宗教批判》,而是指1936年出版的书《霍布斯的政治哲学:基础和起源》(牛津),这本书施米特没有提到过。

通过对施特劳斯的文本予以添加，他补充道：

> 犹太人从宗教方面实现了那种统一体。只有罗马教会和嗜好权力的长老会及其教派建立在对于国家具有毁灭性的精神权力和世俗权力的分裂的基础之上。

施米特总结道：

> 与罗马教会所追求的“黑暗王国”作斗争并试图恢复原始的统一体乃是——正像施特劳斯所认为的——霍布斯的政治理论的真正意义。这并非虚言。[①]

在施米特引述的段落中，施特劳斯既没有提及“罗马教会”，也没有提及“霍布斯政治理论的真正意义”，同样没有提及“原始的统一体”及其所谓的“恢复”的问题。在施特劳斯那里，讨论并不涉及对于“罗马教会”的批评，而是涉及霍布斯对于启示宗教的基本批判，不论它是犹太教还是基督教，基督教革命前还是基督教革命后，针对天主教还是针对新教。施特劳斯在回顾宗教和政治的关系的定位时所表述的那种两者择一的抉择以一种同样基本的方式得以把握。“对异教徒而言，宗教乃是其政治的一部分”。与其相反，启示“使得政治成为宗教的一部分；由此它颠转了——正像我们理解霍布斯那样——那种曾在异教中予以体现的自然性关系。”[②] 启示信仰的政治后果乃是霍布斯和施特劳斯的

---

① 《霍布斯国家学说中的利维坦》，页21（强调号为我所加）。

② 施特劳斯，《作为圣经学基础的斯宾诺莎的宗教批判：关于斯宾诺莎的神学—政治论研究》，柏林，1930年，页75。25年后施特劳斯强调道：

> 旧约建立了教士的统治，也就是在混乱中注定要产生的一种统治形式，正像圣经故事所表明的那样。教士的统治乃是应对这种事实，即无政府状态诱使犹太人“仿照万国的样子”立了一个国王，“一般而言，在诸王的全部历史上……总是存在着控制着诸王的先知。”也就是说，旧约奠定了尘世权力与精神权力的两元论的基础，这一基础与和平是不相容的，而和平正是理性的要求。至于基督教，它起源于对于世俗主权者的背叛，由此被迫最终同意了两种权力的两元论。顺应着圣经的这一观念，霍布斯被迫试图对圣经的宗教进行自然的解释。异教与圣经的宗教的根本差异在于：异教是属人的政治的一部分，而圣经的宗教乃是一种属神的政治，即上帝国的政治。

兴趣的中心点,对于这两位哲学家而言具有决定性意义的政治问题乃是:政治应该成为宗教的一部分吗?

施米特抓住了这一抉择的第一部分,而对第二部分则小心翼翼地保持沉默。一个细微的、处于转换中的思想活动足以使施米特奇妙地排除在哲学家那里所存在的宗教和政治的区分的危险性,而把政治的优先性或启示宗教的优先性这一明确的抉择转变为一种宗教和政治的分裂或统一的含混的对立。此外,这一思想活动使得施米特能够将基督教与犹太教予以对比,与此同时,通过引证犹太教在基督教出现之前所取得的成功,他试图悄悄地提醒人们这样一个事实,"统一"也能够"从宗教方面"得以实现。

最后,这种思想活动还有助于施米特把所谓的"原始的统一性的恢复"作为霍布斯的事业的真正试金石,就此,在论证的开始他就不失时机地强调道,这种尝试——其失败在第五章中曾被明确地予以证明——与罗马教皇和教会存在直接的对立。[①] 施米特所引证的第二位证人满足了一种双重目的。一方面,他(Helmut Schelsky)向每一个人证明,施米特采用的视角有理由被认为是合乎时宜的。另一方面,他想让细心的读者认识到,由于其处理方式,施米特乃是企图达到一种完全不合时宜的目的。施米特将舍尔斯基写于 1938 年的文章——它丝毫没有不合时宜的嫌疑——"霍布斯的国家的总体性"作为其障眼法。

---

① 见《霍布斯的政治哲学的基础》(1954 年),《什么是政治哲学?》,Glencoe,III,1959 年,页 188;亦参《关于马基雅维利的思考》,前揭,页 184 - 185,231。

① 要想把握施米特的霍布斯研究的论证理路,施特劳斯的《斯宾诺莎的宗教批判》是最重要的一本书。施米特对于霍布斯的研究和批判乃是在与施特劳斯文的辩难中发展而来的,这一点对于通晓 1932 - 1933 年那场关于《政治的概念》的隐匿对话的人,是不会感到吃惊的。施米特是如何努力地致力于对于施特劳斯的那本书的研究,有施米特手稿上那些大量划痕、眉批以及其他标记为证,这份手稿如今已成了我的收藏品。在书的开始的第二页上,施米特在他的签名下用墨水作了这样的标注:"第一次相遇:1932 年春;第二次相遇:1937 年夏;第三次相遇(第一次再次相遇):1945 年 7 月(受激发于 1945 年 6 月 30 日与 Eduard Spranger 的谈话)"(关于与 Eduard Spranger 的谈话,参《从被掳中获救》,页 9 - 12)。

从 1956 年到 1973 年 Karl Löwith 拥有这本书,1956 年 6 月 28 日他告诉施特劳斯这样一件事,他从一家旧书店里得到那本斯宾诺莎的书,"瞧呀:正是施米特那本有着很多批注的藏书!一个印章显示,这本书很显然是 1945 年连同施米特的藏书一块儿被美国当局查封的"。

然后,他还谈到了一些相关批语的事情,并想了解:"这个所谓的第三次相遇该作何理解?"(特殊收藏部,芝加哥大学图书馆,利奥·施特劳斯手稿,第 2 柜,第 11 文件夹)。20 年前,Löwith 曾经艰难地试图理解施米特和施特劳斯之间这场相遇的本质(参《隐匿的对话》,页 15 注释 6,以及 页 70 - 71 注释 64)。

与先前对待施特劳斯的情形有所不同，这一次施米特让作者本人讲话，其中，这种作法允许他使得政治神学这一概念出现在书中而一次也不必他亲口说出这个概念。“借助利维坦这一形象”，施米特如此概括舍尔斯基的解释，

> “霍布斯抵制所有的受制于宗教的国家思想，从而加入了伟大的政治思想家的行列。其同路人有马基雅维利、维柯以及新时代的尼采和索雷尔”。然而“他的利维坦这一概念的深层涵义’在于这一事实，那个“尘世的”、“死亡的”上帝——它只存在于此世此地——完全依赖于人的政治行为，这种行为必须持续不断地把它从“自然”状态的混乱中重新拯救出来。由此，霍布斯“与每一种形式的政治神学”展开了“伟大的历史性斗争”。利维坦乃是这一斗争的伟大象征。

施米特并没有提及这样一个事实，即舍尔斯基的解释本质上乃是针对他的，而且理所当然地，他对如下事实更是讳莫如深，即舍尔斯基的解释乃是以他的政治神学为参照的。[①] 从舍尔斯基那里引述的三处短短的引文足以说明问题。对于这位年轻的学者——四十多年后当他回顾过去时，他称自己当时“更多地是一个国家社会主义的拥护者”[②] ——施米特并没有予以反驳或者至少对其予以“修正”，而是采用了舍尔斯基的解释并利用它达到其自身的目的：

> **然而，根据舍尔斯基的理解**——而且正是在其政治行为的思想家的论题这一意义上——**一切都必须决定性地取决于以下问题**，即那个由霍布斯创造的利维坦的神话是否真正恢复了生活的统一性，在与犹太教—基督教的使得自然的统一性予以毁灭的倾向进行的斗争中，利维坦是否能够证明自己

① 在页 30－31 和页 43，施米特提到了来自 Schelsky 的一个批评。这一攻击——施米特认为它“并不完全公正”——直接以 Schelsky 的那段包含着真正的挑战的段落为先导。“霍布斯的国家的总体性”，（收入《法哲学和社会哲学文库》，第 31 卷，第 2 期，1938 年）乃是对施米特的几个月前在同一个地方所发表的论文“霍布斯和笛卡尔的机械论国家”的直接反驳（参页 177、181、189、190－191；请注意页 176 和 193）。

② Schelsky，《托马斯·霍布斯》（1980 年前言），页 9；参页 11。

> 乃是一个政治—神话的形象,以及这一神话是否能够胜任这种斗争的严酷性和恶毒性。[1]

由此,最初的剧情才得以完成。只有在这一实验台上才能显示出霍布斯的意图——即在利维坦的形象中恢复"'原始的'、'自然的'亦即异教那种原始的、自然的宗教和政治的统一性"——以及任何这样一种立场,它在利维坦这一形象中发现了抵制政治神学的斗争的"伟大象征"。这种只是以否定的方式被谈及的政治神学只有在这样一种意义上才能显示出它的优越性来,即它能够成功地证明,那种反基督教的复辟注定要失败。

施米特在论证中不惜大量使用反讽手法。在他那里,"对于信仰和奇迹的质疑"使得霍布斯的"新上帝"及其创造的"奇迹"[2] 走向毁灭;那个用来向政治神学的腹地发起进攻的伟大象征在他那里陷于崩溃;那位哲学家——被他证明为"最早的、也是最大胆的奇迹信仰的批判者"[3]——恰巧在奇迹信仰面前落下了马。当施米特将以下建议——使奇迹受制于国家主权者并由此成为政治这一人的业绩的一部分——付诸讨论时,这种反讽变得越发激越起来,并转化为不加掩饰的愤怒。"霍布斯,这位伟大的决断主义者",即使在事关奇迹的问题上也最终完成了"他的决断主义的转向":

> 没有真理,只有权威。这里没有什么是真实的,一切都是命令。奇迹乃是最高国家权力命令人们相信的东西;然而——讽刺在这里表现得尤其露骨——反过来说也一样:当国家禁止奇迹时,奇迹就会销声匿迹。[4]

---

① 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页 22-23(强调号为我所加)。

② 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页 48。

③ 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页 82。"他的批判具有彻底的启蒙功效。由此,他以 18 世纪的真正开创者的身份登场了。他几乎是以伏尔泰的风格描绘了错误、幻象以及公开的或隐秘的欺诈的各种可能性,也描绘了伪造者、戏子、夸夸其谈者以及其他一些江湖骗子的各种手法,它是如此地干净彻底,以至于在这一领域里,任何一种对于信仰的要求都似乎显得毫无意义、且根本没有讨论下去的必要。"

④ 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页 82-83。

有时这位《政治的神学》的作者看起来似乎失去了自制力。然而，施米特仍然忠实于自我选择的视角转变，并沿着预先计划好的道路将对手穷追到底。他将利维坦这一死亡的上帝逼到其所能达到的权力的顶峰，即它甚至拥有"对于奇迹和忏悔"的控制权，但也只是——反讽被推向了极至——为其自身索取了一个它永远无法达到的目标。在这一戏剧的高潮，即"当处于顶峰的最高权力实现了宗教和政治的统一"，施米特向人们指出了这一本来是如此完美和难以抗拒的统一性中的一个缺口，并向我们揭示了能够"使强大的利维坦从内部瓦解的死亡的种子"。"当事关奇迹和信仰时，施米特总是对这一具有决定性意义的环节予以回避"，因为他将"内在信仰和外在表白这一区分"引入了利维坦的政治体系，并要求把单纯的外在表白的统治权保留给那个死亡的上帝，而承认思想和信仰的自由。霍布斯或者与他相类似的人——施米特赋予其"恢复原始的统一性"的角色——看起来对这一复辟意图的最终后果也同样感到忧心忡忡。[①] "宗教和政治的一体化"只有在这样的情形下才能实现，即当人们被彻底地——从内到外、身体和灵魂、行动和思想、表白和信仰——予以攫取。但是，那位死亡的上帝的所谓"全能"没有能力做到这一点。其强制性权力只不过是人的创造物罢了，根本无法支配人们的思想和良心。其命令在信仰面前不起作用。或者正如施米特在某个合适的时间和场合所宣称的：外在的事物没有能力强迫任何神圣的事物。[②]

故此，那种试图将"宗教和政治的一体化"通过利维坦这一符号和手段予以奠基的尝试势必被引入荒谬之途。这一"缺口"无法通过世俗之途予以弥合。[③] 即使内在性和外在性的区分没有被承认，"内在性之于外在性、无形之于有形、沉默之于嘈杂、彼岸之于此岸的最终的优越

---

① 《霍布斯国家学说中的利维坦》，页 84－86。

② 《霍布斯国家学说中的利维坦》，页 94。

③ 陀思妥耶夫斯基，《宗教大法官》，L. Müller 编，慕尼黑，1985 年，页 25－26；《卡拉马左夫兄弟》，Rahsin 译，慕尼黑，1980 年，页 419－420；Flavius Josephus, *Contra Arion*（反阿里安），II，页 165－166。

性”必将获得承认。[①] 在内在性和信仰、神圣和彼岸的优越性中,以及在那种能够抵制外在的强迫并避开人的任意性的事物的优越性中,死亡的上帝的失败找到了真正的理由,而政治的神学则找到了决定性的支持。[②] 施米特笔下的利维坦之所以是“一个外在全能、内在无能的权力中心”,不光是由于其灾难性的畸形发展或者遭到了敌意的攻击。[③]

---

① 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页95(参《教会的可见性》,页75和77)。Forsthoff在他的1941年的评论中引述了施米特的尚不是很“刺耳的”见解,这一见解处于第一段的第一部分,还没有涉及神学的内容:“内在的和外在的这一区分一旦被承认,在这一瞬间,内在的事物优越于外在的事物、由此私人性的事物优越于公共的事物实质上即成定局。”

他对此评论道:“施米特的这一论断有着最为重大的影响。只需提出以下问题即可说明问题,即,是否一切都取决于这一区分获得承认(由此也被国家权力本身承认),是否这一区分还不满足于它自身的存在并呈现给公众意识”(页211)。施米特对这个“问题”的回答是肯定的。他在书中所采用的这一戏剧性的手段,尤其满足了这个目的,那就是,把这一区分以更加迫人的力量展示在“公众意识”的眼前。

② 当莫尔特曼试图要求施米特成为那一立场——施米特已经借助他那本研究利维坦的书致力于证明这一立场的站不住脚——的主要证人,并声称,施米特试图以异教的方式使得利维坦“重新神话化”时,莫尔特曼是错误的。(“契约或者利维坦? 论现代的政治神学”,《神学与教会期刊》,第90卷,第3期,1993年9月,页311-314、315。)读者若对施米特为其发表于1938年的研究《利维坦》的著作的最后一页和原来版本的封面挑选的插图给予关注的话,“利维坦在施米特那里是如何被神话化和异教化的”——莫尔特曼将这一指责归咎于这位作者,而且从自己的政治神学立场对其予以了批评——读者本人自可见仁见智。如果考虑到施米特在此之前以及在此之后从来没有为自己的任何一本书“配过插图”,它就更值得关注了。施米特将利维坦的这一缺乏凛凛之威仪的画像刊登于书中,其真正的意图乃是交与观察者的一个谜。当此书1982年再版时,这个插图在编者看来是如此的缺乏威仪,以至于他为封面这条“被冲上岸的鱼”进行了“更为吸引人的”蚀刻法的加工。

然而,施米特的这个选择却不受制于美学的考量。也就是说,“他的”利维坦——在任何地方都不丢下相关的词汇——是从“Landsberg的女修道院院长Harrad的一幅取名为‘优美的花园’的华丽的素描(12世纪)”中裁剪下来的,“在那幅画里,上帝是以鱼夫的形象、十字架上的基督是以鱼钩上的诱饵的形象、而利维坦是以被钓到了的巨鲸的形象来刻画的(《霍布斯国家学说中的利维坦》,页15-16)。

对于这幅“华丽的素描”的观察者而言,这一巨兽的值得关注的意图的奥秘消解掉了:乍看上去好像是这个巨兽的舌头的东西,却表明乃是鱼钩的最末端。这个利维坦痛不欲生地将头扭向上方,因为,由于被十字架穿透了身体,他处于垂死挣扎之中,而得胜的基督却封住了它的嘴,并将其远远地隔开。由此,施米特的“对于利维坦的神话化”似乎变成了生动的图画。[施米特曾把这幅画的一个复制品用作他的那本书的封底插图,这个复制品收入《德国艺术史大百科》,斯图加特,1937年,第1卷,页695,“钓鱼工具,钓鱼者”条目。施米特没有提到这幅画的来源,然而他提醒读者参考《德国艺术大百科》同一卷书里的“敌基督者”条目(《霍布斯国家学说中的利维坦》,页13注释),谁查阅‘敌基督者’条目,谁将遇到那位钓鱼者。]参该书页262上的插图。

③ 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页93-94。

其建构原则使得它变得头重脚轻。它是这么一个上帝，它为人类的“世俗的、物理意义上的存在”许诺了安宁、安全和秩序，却无法触及人的灵魂，并使人的最深层的欲望逍遥法外；它是这么一个人，其人造的灵魂建立在法律的基础之上，而不是建立在行而上学的超验性这一基础之上；它是这么一个动物，其无可匹敌的世俗权力据说能够通过恐怖的手段将“傲慢的子民”予以驯服，却对那种来自彼岸和无形的权力无可奈何；它是这么一个机器，凭借其实实在在的保护的绩效，它排斥代表者这一观念并要求“绝对服从其功能性法则”，但不允许对其刨根问底。[①] 施米特所强调的这一定义毫无例外地适用于利维坦由以建立的“外在权力”以及它得以从中诞生的“纯粹的此岸性”：它的权威只不过是权力罢了。[②]

利维坦的最高权力能够创造一个“安全的国家”，其“实质性机构乃是警察”。这种权力足以对这样一种机械物拥有操纵权，这一机械物的“价值、真理和正义存在于其技术性的完美无缺中”。[③] 但是，“一个机械物无力承担任何一种总体性”。而且“个体的物理性存在的纯粹的此岸性也无法达到那种充满意义的总体性”。[④] 霍布斯也许会将国家主权者的至上权力宣称为一种至上权威。他或许会利用“‘上帝在尘世间的统治者’这一源于基督教中世纪的惯用语”来称呼它，“不然的话”，国家主权者“将成为‘教皇在尘世间的统治者’”。最终，在“与罗马教皇的斗争”中，他也许会赋予国家主权者一种决定什么是奇迹、什么不是奇迹的权力。基督代理人的权威——其力量源于那一神圣者的召唤以及对于那个神圣者的信仰，其有效性生发于内在的信仰并懂得如何为着彼岸的缘故而承担义务和解除义务——对于那个死亡的上帝来说简直

① 《霍布斯国家学说中的利维坦》，页 47－48、54、55；5－51、52、126；32、35、96；53、69、71、72。

② 《霍布斯国家学说中的利维坦》，页 68－69、86；参《法学思想的三种方式》，页 27－28；《罗马大公教与政治的形式》，页 34－36(22－23)；《从被掳中获救》，页 16、71。

③ 《霍布斯国家学说中的利维坦》，页 47、90；69。

④ 自从 Schelsky 在其称作“施米特的国家的总体性”的文章中攻击过这两个陈述——施米特的“霍布斯和笛卡尔的机械论国家”一文的最后一段是以这两个陈述开始的——以后，施米特在那本书中就不再采用这它们了，这一点毫不奇怪。所谓的“有意义的总体性”在 1938 年时仍没有提及。取而代之的是“原初的统一性的重建”这一问题，而且 Schelsky 在这个施米特从对立面来(e contrario)进行的论证过程中被分派了一个独特的角色。

是对牛弹琴。[①] 正像"那种技术性的—中立化的国家与中世纪的共同体之间"看起来有着"天地之别"一样,利维坦的权威与教皇的权威、甚至与基督教共和国统一体范围中的恺撒的权威也不可同日而语。[②] 显然,基于很重要的政治的和哲学的理由,霍布斯才放弃将这样一种权威保留给利维坦,这种权威乃是施米特为了论证其失败而"要求"保留给利维坦的。在此,"内在思想以及人的信仰"与任何一种对于主权者的义务脱离干系的最重要的理由[①] 乃是,为自由的哲学的辩护对他及其后继者斯宾诺莎来说有着同样举足轻重的意义,虽然他没有"直截了当地在其书的小标题里"谈到这一点,正像斯宾诺莎在其《神学—政治论》中所做的那样。

当然,在施米特的戏剧化的叙述中,各种角色被分派了不同的任务。其中那位"犹太哲学家"的任务乃是识别出利维坦体系中"难以觉

---

① 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页 68;50、103、125 - 126;80 - 81、84;请注意页 68 注释以及页 81 注释。参《罗马大公教与政治的形式》,页 30、35 - 36、39 - 40、45、66(20、23、26、29 - 30、43);《语汇》,页 243。

② 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页 70;参页 50 - 51、80。

以下见自《欧洲公法的国际法中的大地法》:

> 中世纪的、西欧和中欧的帝国与教会的一体化从来不是受某个人统治的中央集权的权力聚合体。从一开始它就是建立在作为这同一个包罗万象的统一体的两个不同的秩序系列即权力和权威的区分这一基础之上。由此皇帝与教皇的对立绝非是绝对的对立,而只是"不同的秩序",基督教共和国就存在于这一秩序中。存在于其中的教会与帝国之间的关系本质上不同于后来的教会与国家之间的关系。因为国家本质上意味着直到 16 世纪以后才变得可能的对于宗教内战的克服,确切地说意味着一个由中立化促成的克服。在中世纪时,那些不断变化着的政治和历史环境产生了这样一种结果,连皇帝也要求拥有权威,即便是教皇也要求拥有权力。但是,不幸只是在以下这种条件下才会产生,即从 13 世纪以后亚里士多德关于"完善的社会"的学说被采用,使得教会和世俗社会被区分为完善社会的两种不同形式……既不支持皇帝,使得他可以任命或废除罗马教皇,也不支持罗马教皇,使得他可以解除皇帝或国王的封臣们的效忠誓言,这样以来,基督教共和国这一统一体立马成了问题"(页 3 - 31)。

参 Rudolph Sohm,《教会法》,慕尼黑和莱比锡,1923 年,第二卷,页 244 - 245。

① 霍布斯,《利维坦》,Oakeshott 编(牛津),第 XL 章,页 307 - 308。"因为思想是自由的,一个人在内心中始终有自由根据他自己对号称为奇迹的行为——在其使人相信时,根据它对于那些自称能行奇迹或支持奇迹的人会产生什么好处——来决定相信与否,并根据这一点来推测这些事情究竟是奇迹还是谎言"(第 37 章,页 291,强调号为我所加)。

察的缺口”并利用这一缺口发展出一种自由哲学来。“个体的思想自由”——在霍布斯那里“还只是最后的、意味深长的保留”——在斯宾诺莎那里则变成“构成性的原则”,“公共和平的必然性以及最高国家权力的权利却只是转换为某种保留条件”。当施米特声称,“这位英国人”“并非借助这种保留条件”试图“从其民族信仰中抽身而出,相反,而是置身于这一民族的信仰中”,“与此相反,这位犹太哲学家却从外部趋近国家宗教并由此从外部带来了这一保留条件”[①]——当他作如此宣称时,究竟什么东西将这两位哲学家结为一体彻底变得面目全非,他们在宗教问题上到底有何分歧已扭曲得令人难以分辨[①]。在发生这种分裂——它经典地体现于内在性和外在性的区分——之后,我们从某种程度上为那种最终的、渗入核心的转向做好了准备,这种转向对我们来说乃是期待已久的事情。霍布斯不仅试图固持于“其民族的信仰之中”,而且据说他还保留了“君主制的信仰”。他在君主身上看到了上帝在尘世的真正的代理者,他之所以赋予君主这一称号不仅是因为——像我

---

① 在施特劳斯那里,施米特读到了以下论述并在他用的那本书上以横线作了标记:参《斯宾诺莎的宗教批判》:

> 由于完全属于阿维罗依传统且将这一传统推至顶峰,斯宾诺莎必得把宗教看作国家存续的必要手段,相比之下,这样一种宗教的合法性论证在霍布斯的国家理论中却没有任何可乘之机。科学和宗教(笔迹)本质上不同,科学和宗教的统一(笔迹)对于两者而言都是致命的,正像斯宾诺莎一样,霍布斯也作如是教导;然而,霍布斯超越了斯宾诺莎,因为,他相信所有臣民的国家思想都能在理性中获得安顿,而不必要求启示的帮助。在斯宾诺莎看来,邻人之爱的诫命只有当大多数人相信它是直接来自上帝的“启示”时对他们才是具有约束力的,然而,在霍布斯看来,这一诫命已经通过以下事实对人具有足够的约束力了,即上帝将人创造为理性的存在物。有智慧的人和大众这一区分则略而不谈,由于没有考虑这一区分,就没有必要诉诸于上帝。(德文版,页 80 - 81。译按:翻译时参考了英文本。)

在最后一句话的旁边施米特作了这样一个评注:“斯宾诺莎,这个陌生的旁观者,参页228”。他指的是施特劳斯所说的斯宾诺莎在其沉思中找到快乐这档子事(页 228 注释及页 302)。

① 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页 86 - 87、88。新教国家法学者 Rudolf Smend 在一封祝贺施米特 50 岁生日的信中是这样称颂“页 88 上的霍布斯和斯宾诺莎的比较”的,在施米特的“哥伦布之蛋”中,这一比较“对我而言最为印象深刻、最为美丽”,类似的“哥伦布之蛋”在这本书里还有“相当的数量”。“它只是您的区区零花钱罢了!”(1938 年 7 月 10 日的通信,收入 Schmittiana III,页 140 - 141。)

们就此所坚持的那样——在与教皇的斗争中他试图强化国家主权者的立场。

诚然,霍布斯只有通过"退回到不可知论才能挽救其君主制信仰。这乃是其虔诚所生发的深渊,因为,"——施米特承认——"我相信,在霍布斯那里存在着真正的虔诚。但其思想已不再是虔诚的了"。[①] 自从施米特似乎将霍布斯分解为两个人,他就为我们提供了一种双重存在,它由两个人组成。他向我们显明了这样一位哲学家,这位哲学家受到其他哲学家如培根、笛卡尔的影响,而且追随他们的"行而上学的决断";这位哲学家以其颇具哲学体系的国家理论使其与诸如伊拉土斯(Eratus)或者波丹(Bodin)这样的基督教思想家予以区分,并由此"使自己成为现代自然科学"以及"从属于这一理想的技术中立化的开拓者";在欧洲历史上最强烈、最具决定性的变革中,在对于基督教神学及其特殊天意的背弃中,这位哲学家被赋予主要的角色;这位哲学家乃是其中一位"最早的、最大胆的对于奇迹信仰进行批判的人士"之一,由此"成为18世纪真正的开启者"以及攻击基督教的先行者;总之,他是这样一位哲学家,施米特与其有着根本的冲突并从政治神学的立场对其进行过尖锐的批评。

此外,施米特向我们展示了一个持守基督教信仰的"虔诚之士"(vir probus)的形象,"因为他属于一个基督教的民族";他是这样一种虔诚之士,其最内在的核心丝毫不能被其无神思想所触及;他是这样一个基督徒,在如下事实中施米特认为自己与他乃是结为一体的,也就是说,像施米特一样,霍布斯坚持那个决定性的真理。因为对于霍布斯而言——正如我们最终所知道的那样,"耶稣乃是基督"。[②] 这两种人在霍布斯那里是如何结为一体的,这位——比如说——自然状态的哲学家、这位宗教和《圣经》的批判者怎么能与虔诚的基督教徒相融洽,尤其是,这位任何奇迹信仰的批判者怎么可以将上帝的道成肉身这一奇迹信仰排除于他的思想之外并逃避他自身的批判——这仍然是施米特的秘密。[③]

---

① 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页125-126(强调号为我所加)。

② 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页48、59;65-66;64、65、70、80;82;126。

③ 此处关于霍布斯对启示信仰的批判,可一劳永逸地参考施特劳斯的《霍布斯政治哲学的基础》,尤其是页182-191。参《迫害与写作的艺术》,页28。

但是,施米特通过向读者强调地指出那个从属于一个基督教民族的"虔诚之士"的信仰,他至少使得自己的信仰袒露于读者的面前。事实上,耶稣乃是基督的信仰表白曾经两次(第一章和第七章)出现在施米特为其 50 岁生日而公开出版的一本书中,正如敌基督的口号也出现两次一样(第三章和第五章)。施米特在一个脚注中引入了这个"唯一重要的信仰原则",他是在第一次提及利奥·施特劳斯时才添加这个注释的。施米特主张,霍布斯以一个基督教共同体为其前提,

> 在这个信仰共同体中,主权者不仅不侵犯这一唯一重要的信仰原则——耶稣就是基督——相反,他还保护这一原则。

只有"国家的技术化"才使得"所有那些诸如犹太人、异教徒和基督教徒的区分变得失去了根基",而且被引入了"完全中立化的领域"。霍布斯以何种方式预设了一个基督教信仰共同体——是否只是作为一个历史的给定性才给予至少是权宜之计的考虑,或者在一种其自身的信仰保留条件的意义上,或者甚至作为其思想建构的必然前提——在此并不清楚。在第七章的信仰表白的启发下,那些回到书的开端的读者会很清楚,施米特试图使作为基督教徒的霍布斯免于他施之于作为哲学家的霍布斯的指责,即他指责霍布斯是一个"导致所有真理变得中立化"以及"科学的—实证的时代"的"开路人"、甚至是"革命的先驱者"。

这位"虔诚之士"原本不期望出现这种局面,他希望一种不同的结局。他无法预期其追求的结果。他关注的并非中立化而是决定性真理的实证化以及拯救"唯一重要的信仰原则",这一原则乃是区分的原则:犹太人、异教徒以及哲学家之间的区分。[①] 正是这个解释路线——在第一章关于施特劳斯的注释中以及第七章关于虔诚之士的段落中均暗示了这一解释路线——决定着施米特晚期作品中对于霍布斯的重新评价和汲取。在其写于 1965 年的一篇文章《完成了的宗教改革》中,哲学家霍布斯就开始为基督徒霍布斯让路。施米特把"所谓的世俗化过程

① 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页 2 - 21 注释。1976 年 11 月 2 日在一封给这位作者的信里施米特这样写道,他很想知道施特劳斯是否"读过我写利维坦的书,尤其是,他是否听说过来自我的霍布斯文章'完成了的改革'(耶稣即是基督)的挑战。这是很重要的,不仅仅是出于个人理由"。

以及持续不断的公共生活的去基督教化和去神圣化过程中"霍布斯所扮演的角色这一问题看作"最重要的问题"，它将有助于廓清"霍布斯的精神定位"。[①]

为了使这一问题得以明确，施米特不惜使"这位奇迹信仰的批评者"遭受被人遗忘的命运。不是"机巧中的机巧"——一个只在其自身寻求其"合法性"以及"真理性"的国家机器——的建筑师而是"基督教共同体的政治统一体"的倡导者走到了前台。[②] 这位使得"任何一种形式的真理彻底中立化"的开拓者现在以各种形式被这一真理——耶稣就是基督——的拥护者所取代。施米特毫不含糊地为霍布斯辩护以反对这样一种疑问，即耶稣就是基督这一信仰公式本身有可能处于基督教真理的中立化的先导。[③] "实际的中立化看起来完全是另外一回事。"比如，莱辛在其《智者纳旦》中就犯这种错误。他的哲学地予以构思却政治地加以利用的关于三个仿造的指环的寓言，

> 已不再是基督教内部的事务；它甚至使整个基督教——作为许多有神论宗教之一——与另外两个有神论的字面上的宗教(Buchreligionen)即犹太教和伊斯兰教一起中立化为一种一般意义上的宗教信仰。耶稣就是基督这一原则变得可以相互替换；比如我们也可以这样说：安拉是伟大的。这毫不费力

---

① "完成了的改革：关于新近的利维坦解释的评论和提示"，《国家》，第6册，第4期，1965年，页61。施米特所关注的这些"新近的利维坦解释"，无一例外地涉及神学的霍布斯解释。在其1938年的书中他只唯一一次用过政治神学这一概念，而且是在引述Schelsky时以"否定"的方式使用的，而在这篇只有19页篇幅的文章中却以自己的名义使用过5次。(我引征的是第一版，因为那本写霍布斯的书的1982年再版版本不是很可靠；参《隐匿的对话》，页71注释64)。

② "完成了的改革"，页52、64。这一强调重点的转移在以下情形中尤其明显，即当人们把他那本利维坦的书(指1938年出版的《霍布斯国家学说中的利维坦》一书——译者按)中关于霍布斯与伊拉斯莫的对立性比较与1965年施米特对霍布斯进行的这种新的评估——没有以新的材料或新的论证予以支撑——放在一起来看的话。

③ "因为，就基督教的本质而言，他满足于耶稣即是基督这一格言，至少在基督教的范围内，他似乎将罗马和日内瓦以及所有其他一些基督教会、教派和宗派引向一个共同的、中立的分母'耶稣基督'。实际上他的意图并非如此。在他那里个别基督教会的宗教统一性与特殊性都原封不动地保存了下来，因为基督教统治者的至高无上的决断将其承担了下来。此所谓'各地自有自己的宗教信仰'，正因为这样，所以不存在所谓的中立化，相反，毋宁说存在着与其对立的东西，即与众多教派对手或邻人的互不相容的观点相比，存在着一个教条主义的实证化的过程"(页62)。

地就可以首先发展为一种一般意义上的对于上帝的信仰，然后发展为一种更具一般意义的信仰。

霍布斯则完全不一样。无论人们还对他进行过什么其他的指责，“他无论如何不想仿造真正的指环。他的耶稣就是基督的宣称击中了使徒福音的要害，确立了整个《新约》的历史的和福音书的主题。“谁是说谎话的呢？不就是那不认耶稣为基督的吗？”(《约翰一书》2，22；中译编者按：原文为拉丁文)。[①] 这一节经文的第二部分——施米特没有提及——这样写道：“他就是那否认圣父和圣子的敌基督。”(中译编者按：原文为拉丁文。)对于谁是上帝这一问题的回答包含了对于谁是上帝的敌人这一问题的回答。[②] 施米特相信，霍布斯在具有决定性意义的方面正确地区分了朋友和敌人。那个“唯一重要的原则”对于施米特的霍布斯解释来说具有如此重要的意义，以至于他在 1965 年——与 1938 年不同——已不再把这一原则仅仅看作这位英国人的最终的意味深长的保留条件，而是将这一原则提升为“其政治神学的可以理解的思想体系的轴心”。

此时此刻，不仅这位虔诚之士而且甚至他的思想也得为着信仰的缘故而得到拯救。[③] 施米特在另外一个段落甚至如此宣称道：“霍布斯最重要的警句乃是：耶稣就是基督”。[④] 如果这个警句并非出自霍布斯而是福音书中的核心陈述，但却被当作这位来自马默斯伯里的哲学家的最重要的警句，那么，他的思想的确需要完全撤回到顺服信仰。

---

① “完成了的改革”，页 62 - 63。

② 请比较路德 1528 年 8 月 15 日关于《约翰福音》第 17 章第 3 节的布道，WA，XXVIII，页 90，Clemen/Hirsch 编，VII，页 216。

③ “完成了的改革”，页 52；《政治的概念》，页 121 - 123。

④ 《语汇》，页 243。

四、历史或者基督教的爱培美修斯

> 根据基督教教义，人已经预先大获全胜，以至于人为了取得胜利而无须受苦，相反，因为人已经取得了胜利，这给他很大乐趣去在一切事物中发现自己，并超越那些苦难；因为人取得了胜利，所以，人只需付出少量的痛苦就能发现自己。在尘世社会中，由于无知的束缚，人必须等待受苦后的回报，必须等待是否会迎来胜利；根据基督教信仰，什么也无须等待，胜利早就在信仰中预先交付于人的手中了。
>
> 克尔凯郭尔，《那不可或缺的一》

对于政治神学来说，历史处于考验和审判的状态。

在历史中，需要在上帝和撒旦、朋友和敌人、基督和敌基督之间作出决断。顺服、勇敢和希望必须在历史中证明其自身。然而，在历史中也必须对政治神学作出判决，因为政治神学将自身理解为一种历史行动的行为或者出自顺服的理论。从政治神学的视角观之，道德、政治和启示在历史中结为一体，正像顺服、勇敢和希望在谦卑中结为一体一样。然而，政治神学能够成功地将道德、政治和启示结为一体以至于政治神学能够赋予历史行动一种具体的定位吗？因此，政治神学能够胜任其自身的诉求吗？它可曾胜任过这一诉求吗？或者它应该通过承认这种事业的无法完成来证明其自身的谦卑吗？那么它的价值何在？什么东西将会依赖于它？如果它果真是一种“理论”，那么其目的是什么？

在施米特那里，政治神学的困境特别尖锐地显露出来，因为他以一种勉强的历史主义回答那种基本的疑难，这种疑难是任何一种想把自身建立在信仰的顺服的基础之上的理论都将面对的。在他看来，这个世界中所有看起来具有本质性的事物在本质上都是历史的。而且在任何他相信能够在其中感觉到一种“历史的实在性”的事物中，他相信在其中感觉到了一种“无限的独特性”。这一观念——即任何历史真理只有一次是真的——在他看来乃是“本体论的奥秘”。作为基督教的爱培

美修斯，他宣称自己有幸拥有这样一个真理，即“人的任何一句话都是一个回答”，此外，他自以为对如下事实了如指掌，即历史行动的回答——亦即历史的主宰者通过其“召唤”所发布的命令——“从人的角度来看只能是一种期待，而且甚至在很大程度上只是一种盲目的期待”。[①]

由此，难道施米特表达了一个只能一次为真的历史的真理吗？或者，他试图通过“理论”的手段为他的盲目性以及我们的盲目性寻求一种理解和宽恕？人事实上难道不值得宽恕和怜悯吗？他们遭受着盲目性的如此袭击，正像施米特“在德·伯纳德(Louis de Bonald)的一幅可怕的图画中”向我们展示的那样，“这幅画据说刻画了人类经由历史所走过的道路”：一群盲人被另外一个盲人引领着，这个盲人仅靠一根拐杖摸索着前行。[②] 难道基督教的爱培美修斯向我们揭示了一个他试图竭尽全力予以遮掩的真理？

为了获得一个更详细的说明，我们借助两个具体事例转向“历史实在性的无限的独特性”。首先，我们需要确定，这位基督教的爱培美修斯在另外一位理论家的事例中是如何判断其历史行动的。然后，我们需要考虑，从基督教的爱培美修斯的角度来看，施米特自身的事例是如何予以体现的。通过这种方式，我们不仅可以对被施米特的历史主义在历史中所引发的决断进行考察，而且，与此同时，我们还可以对政治神学的困境所导致的结果予以生动的观察。由此，“历史”可以被称作一种考验，它能帮我们弄清楚这样一个事实，即我们能从这样一种理论中学到什么东西，这种理论确信自己掌握着决定一切的真理，却从不认真地对以下问题予以回答：什么是德性？什么是上帝？什么是善？

施米特对已往理论家所进行的最令人惊异、由此也是最有启发性的评价乃是他对霍布斯的评价。施米特为何寻找一位《圣经》、启示和奇迹的批判者来作为其基督教真理的见证人呢？施米特何以由于信仰的缘故试图坚持将《利维坦》的作者解救出来，而不惜以把他分裂为一个哲学家和一个虔诚之士为代价？

最可信——对施米特而言最有利、对我们来说最具成果——的假设似乎是，施米特想在这位英国人那里揭示这样一个具有范式意义的

① 《历史的结构》，页148、151、166；参《政治的概念》，页62、79。

② 《政治的神学》，页49(70)。

人的事例,他的虔诚被人忽视,并且遭遇到来自方方面面的敌意,却大胆地试图以某种“命令”来回应他那个时代的政治—神学的挑战。施米特之所以选中霍布斯,乃是由于他赋予霍布斯的回应以一种卓而不群的历史意义,并认为这一回应与基督教信仰的坚定性相匹配。至于霍布斯是否适合于这一事例,则唯一且当然取决于这一事实,即“在霍布斯那里是否存在真正的虔诚”。他没能预见其政治行动的后果及其历史的反弹,他陷于种种有着深远意义的错误和错误的决断中,善良的基督教徒甚至会把他当作敌基督者的先驱者——所有的这一切都证实了而不是否定了霍布斯这一事例所具有的范式意义。然而,信仰是不可或缺的。

在这位基督教的爱培美修斯的回溯中,这一事例所呈现的轮廓是尽人皆知的。霍布斯所回应的“召唤”乃是源于信仰分裂的挑战,他的“天命”则是倡导一种现代国家。考虑到信仰的分裂所导致的不安全和无序,霍布斯试图寻求一种其判决具有绝对效力的尘世权威机构。有感于一个世纪以来的宗教内战所带给欧洲的大部分地区的血腥动荡,霍布斯在国家主权者那里发现了一种独一无二的权力,这种权力能够创造和平并保证安全。除了“霍布斯的那句最重要的话”以外,这位英国人的所有的声明和立场——施米特对它们欣赏有加并不断地回复到它们那里——与霍布斯所倡导的现代国家有着直接的关联:他对于服从和保护之间的必然的对应关系的坚持,他对于直接权力的维护以及对于由非直接权力所提出的政治诉求的拒斥,他对于决断主义的界定——“权威而非真理,创制了律法”,他对于政府的统治原则与和平原则——“各地自有自己的宗教信仰”——的理论转换,以及他对如下问题的毫不动摇的坚持,“谁裁决? 谁解释? 谁质询?”

但是,在施米特眼里,对于现代国家的决断实际上乃是对于“世俗化”的决断。因为“人们在一种特别意义上所称的‘国家’的无与伦比的、独特的历史特殊性乃在于,这种国家乃是世俗化的工具”。通过将国家标明为“世俗化的工具”,国家——施米特想把它理解为“一个历史的、与某一个特定时期相联系的、具体的概念”——被植入基督教的历史图景之中。它被嵌入一种具有超验意义的事件流程中,并且在基督教欧洲绵延数世纪的历史中占据了一席之地。

这种新的单元“国家”清除了神圣的国以及中世纪的帝

> 国;它也清除了教皇在国际法领域中的精神权力,力图使基督教会成为国家警察和政治的工具。罗马教会本身退居为单纯的“间接权力”,而且据我所知,甚至不再谈及某种直接权力。

“从学术和社会学的视角来看,皇帝和教皇的逊位”在法律领域中意味着“论证的去神学化”,而“从现实角度”来看,则意味着取消了迄今为止的对战争的规限(Hegung des Krieges),意味着终结了中世纪的专政理论,“也就是说,终结了皇帝和教皇干预的可能性”,意味着终结了武力自卫权和抵抗权,“但是,也意味着终结了由上帝赐予的古老的和平”。这一具有世界历史规模的事件流程在一种已经发生变化的情形——它源于为着基督教所进行的信仰斗争——中显露出来:

> 首先这种国家意味着十字军战争的结束,也就是教皇的委任状的结束,这种委任状被看作对于非基督教王侯和民族的土地予以吞并的法律资格。①

“世俗化”既是一个终结也是一个新的开始。波黑墨特和利维坦——它们作为最高政治单元并肩而立,而且由于其绩效性权力和原则上平等的前提,发展出了一种新的、世俗的和理性的秩序——的多元主义取代了基督教共和国的政治—神学的秩序及其等级制的组织和神圣的目标。在国内方面,借助管辖权的明确划分以及集中化了的立法、行政和司法,它们成功地抑制了教派之间的纷争。通过互相承认对方在各自划定的领土范围内拥有主权,它们彼此之间或多或少成功地实现了对于敌意的规限(Hegung der Feindschaft)。战争成为国家之间的战争,通过结束内战,国家证明其为国家。“如果不能平息内战就不能成为国家。一山不容二虎。”如果现实与家政(etastischen)观念相符合,那么只要“国家的时代”持续下去,国家内部就“不再有任何敌人”,在其领土之外,国家将只与“正义的敌人”——它们以其他国家的形式出现——打交道。政治与国际外交乃是同义词。其他一切事务则交托给警

---

① 《欧洲公法的国际法中的大地法》,页 97-98;《国家主权与自由的海洋》,页 79;《1924-1954 年间宪法学文集》,页 383;《从被掳中获救》,页 16、71。

察来办。[1]

由于倡导现代国家,霍布斯在新的形势中得出了极端的结果。"主权者的政治决断——它使所有的神学的—教会的冲突得以中立化并使生活变得世俗化——的思想"已经在十六世纪法国的宗教战争中出现。[2] 然而,这种观念即国家"作为一种其自身即拥有'合法性'和'真理性'——体现在它的绩效和功能方面——的机器则是由霍布斯最先提出来并由他系统地发展为一套清晰的概念"。如果"现代国家的历史意义"——对于这一点施米特没有给予足够的强调——在于结束了"所有关于正当理由(justa causa)亦即实质性法律和实质性正义的争论",[3] 那么这一历史意义在霍布斯意义上的国家的"技术品质"那里找到了完美的表达:

> 或者国家作为国家实际地存在着,那么它发挥着维护安定、安全和秩序的不可抗拒的工具的作用,而且在它那里拥有客观的和主观的正当性,因为作为唯一的和最高的立法者它自己创造所有的法律;或者它实际上并不存在,无法完成确保和平的功能,那么自然状态重又大行其道,此时它就不再是国家了。[4]

然而,一旦国家的"技术性品质"得以确认,这样一个疑问就在所难免了,这种其自身即存在"正当性"和"真理性"的机器能够且应该为着什么目的而被具体地使用。它是制造安宁、安全与秩序的工具——这一说法并没有回答前面所说的目的问题。

什么样的安宁?以何种代价换来的安全?什么样的秩序?从这位基督教的爱培美修斯的角度来提问就是:国家的这种命令式的机械体制是为着基督的目标还是敌基督的目标服务?当霍布斯在其《利维坦》中宣称,即使主权者禁止基督教并要求对基督教信仰予以公共性的抵制,

---

① 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页47、72;《欧洲公法的国际法中的大地法》,页98-99、128-129;《政治的概念》,页10。

② 《国家主权与自由的海洋》,页79;《法国精神的形成》,页12、19、21、23。

③ 《欧洲公法的国际法中的大地法》,页128-129(强调号为我所加)。

④ 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页71-72(强调号为我所加)。

主权者的命令也应该得到服从,这个问题就变得更加清楚不过了。[①]

施米特试图历史地回答这一问题。在四百年的"国家时代"的开端,仅仅在其绩效和功能方面即可找到其"正当性"和"真理性"的国家曾经是正确的答案,然而随着这种国家的终结,它就不再是正确的答案了。它之所以是正确的答案乃是因为:当似乎没有什么比建立"安定、安全和秩序"更加迫切时,它通过在历史的某一时刻建立"安定、安全和秩序"实质性地裁决了关于正当性、真理性和目标的争论。其历史的正当性在于:它懂得如何使正当性这一问题得以缓和并使这一问题退居次要地位,而且是在这样的时刻,即施米特所谓的最重要的事物仍然能够被预设,并因此能够通过建立一种单纯的"安定、安全和秩序"而给予辩护。换句话说,国家的历史的真理性在于,它保护了信仰的真理性,而不必将这一真理性提升为其自身的真理性。只要与国家的"意义"联系在一起的各种前提——然而现代国家自身却不能保证这些前提——保持其有效性,它的这种真理性就是真实的。

然而,由于国家在中立化和去政治化的过程所扮演的支配性角色,它为其历史的真理性所据以建立的各种前提的侵蚀和毁灭作出了决定性贡献。在"国家时代"终结之时,政治甚至似乎破天荒地受到了威胁且需要为之辩护。信仰的真理面临前所未有的挑战。国家作为"世俗化的工具"——现在已经表现得很清楚——为"反宗教的世俗的行动主义的大众信仰"铺平了道路,这种大众信仰在"技术性宗教"中达到了顶峰。由于它相当成功地建立了一种"安定、安全和秩序",它就为"世俗时代"的这样一种危险的幻觉火上加油:国家只不过是一个可以随意利用的"器械"或者甚至是一个"巨大的工厂",其中,只存在事务性的约束;如此战功卓著的国家警察只需将自身扩展为一个世界范围的利维坦,以使和平与安全的许诺成为一个普遍的事实;这样,就没有必要区分朋友和敌人,而且什么是正当的这一问题终于可以被人遗忘了,因为它已被证明为历史的遗迹。

霍布斯设计的这种"*机巧中的机巧*"三百年后成为自由主义、布尔什维克主义和国家社会主义所利用的技术性—中立性的工具或者利用

---

① 霍布斯,《利维坦》,XLII,Oakeshott 编,页 372。施米特悄悄地将这位哲学家的这个陈述放在一边。事实上,这一陈述很少能够支持如下主张,即所谓的霍布斯预设了一个基督教共同体,或者所谓的"耶稣是基督"这一警句乃是其概念体系的轴心。

它作为实现其目的的武器。他在理论上为这种“安全性国家”奠定了基础,在这种国家中,布尔乔亚的生活获得了满足,“他们不愿离开非政治的、无风险的私人领域”,他们“想摆脱勇气并逃避暴死的危险”。他尤其助长了“所有的真理的中立化”,这使得这样一种危险变得更加尖锐,即国家作为一种发布命令的机械体将被用来服务于反基督教的目标。然而,霍布斯“并不愿出现这种结果”。

而且,在某一具体的历史时刻——施米特相信,霍布斯的“回答”就是为着这一时刻的,而且还相信——“机巧中的机巧”并非服务于敌基督者。[①] 但是施米特的信念建立在什么基础之上呢?我们暂且假设,霍布斯的行为“出自一种真正的虔诚”,难道他就可以心安理得地相信,他的理论不会用来为敌基督者服务吗?霍布斯有资格被看作一个“阻止者”吗?或者不如说,他原本可能害怕成为一个“推动者”?任何一个“为着其历史时刻”而思想和行动的理论家都应该被看作一个“阻止者”吗?而不必考虑这样一种危险,即他的“回答”的成功后来将使他成为一个“推动者”?只要历史还没有终结,“阻止者”和“推动者”真的就能区分开来吗?当谁是善的提问排挤了什么是善的提问,而且,当什么的提问的问讯在谁的提问的问寻面前保持沉默,历史的行动将何去何从?不论是展望未来,或者说谦卑而大胆的“Nachvorwegnahme”,[②] 还是回溯过去,或者说那种能够使其积极的历史行动得以强化的对于“已经发生的事件”的回顾,这位基督教的爱培美修斯的判断似乎只有在顺服的盲目意志中或者在信仰的善良意图中才能找到其庇护所。[③]

最初这种“世俗化”——在行动者那里可以预设一种善良的信仰意图——可以被直截了当地解释为基督教的拯救事业。首先是以极大的努力拯救那些在教会分裂以后仍然可以被拯救的,虽然这种分裂使得

---

① 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页 47、63、65、69、103;《政治的概念》,页 62;《1924-1954 年间宪法学文集》,页 384-385;《完成了的改革》,页 62。参《隐匿的对话》,页 44-45。

② [中译编者按]Nachvorwegnahme 是施米特欣赏的著名诗人、坚定的天主教徒 Konrad Weiss 生造的语词,其含义与上帝的预定论有关:上帝预定的事情最终都是在历史中发生的,wegnehmen 的意思是取走,加一个前缀 vor〔之前〕- wegnehmen 就是“先”取走,意思是先让猜测到的上帝预定的历史事件发生,nach〔在…之后〕指然后再来看是否与上帝的预定相符。Weiss 用这种 nach - vor 的矛盾(或者说异想天开的)构词方式来表明近代人对上帝的预定的一种可笑的狂妄态度,施米特不止一次在自己的著作中引用 Weiss 生造的这个语词,挖苦现代的技术理性。

③ 《三种可能性》,页 930-931;《历史的结构》,页 152;《语汇》,页 114。

"双方两败俱伤"[①]。但是,此后也可以把它解释为试图抓住由宗教改革在历史上所引发的"特有的神学—政治的危机"为基督教提供的可能性。如果新教被看作原初的、如果说不是"永恒的"基督教的可能性——正像施米特最初在他最有名的一本天主教出版物中所做的那样,[②] 或者像天主教神学家让·古堂(Jean Guitton)所做的那样,[③] 后期的施米特曾在我们当前的语境中提到过这个人[④] ——那么同样地,将新教为政府当局所作的辩护看作基督教的可能性就是合乎逻辑的,因为它以各种形式把国家从教皇的权威中解救了出来。[⑤]

晚期的施米特甚至走得更远。他将霍布斯对于"世俗化"的决断看作宗教改革的圆满完成。由于没有其他更好的办法可供选择、由于他那个时代的困境,霍布斯对于现代国家的倡导是可以理解的;对一个诚实的人来说,由于这种倡导毕竟能够与新教的解释相协调,它也是有道理的。但情况还不仅仅是这样,这种倡导毋宁是一种深刻的历史——神学的和政治的——巨变的表达,这一巨变在霍布斯的行动中成为事实。施米特关于"这位有争议的哲学家的历史定位"的最后一句话这样写道:

> (霍布斯)在概念上系统地使得国家明确地取代了罗马教会对于决断的垄断并由此使宗教改革得以完成。它是这样一个时代的成果,这个时代自中世纪以来就被"重整法律"的观念所支配,而且正是由于这种观念的影响"国家"才得以逐渐成型并打上了这个时代的烙印,而这个时代自从"国家"产生以来就已经被主权的诉求所决定了。[⑥]

---

① 《教会的可见性》,页 78。

② "与上帝的即使经过很多环节才促成的联系一旦存在,上帝信仰的革命性力量就再也不会消失;即使在教会里如下原理也站得住脚,即人必须更多地服从上帝而不是人,而且,这一被施加于每一个体身上的权力的先决条件是如此地不可消除和超绝,以至于这一先决条件甚至在面对那个从不犯错误的法庭时也仍保有效力。"《可见的教会》,页 77。

③ Jean Guitton,《被四马分尸的基督:教会内部的危机和大公会议》,巴黎,1963 年,页 228、230 - 231;参页 17 - 18、32、49、217、219、226、240、253 - 255(〖中译编者按〗原文为法文)。

④ 《完成了的改革》,页 65 注释 5。

⑤ 在此,施米特的最重要的权威是 Rudolph Sohm,此人在其《教会法》的第 3 章中详细描述了宗教改革对于国家的立场。尤其参考卷一,页 487 - 488、548 - 561、565 - 566、570。

⑥ 《政治的神学 II》,页 121;《完成了的改革》,页 56、65。

这样一来,霍布斯似乎最终被历史化和基督教化了。利维坦——施米特从中识别出了"一种特定的神学—政治的时代的成果"——即便不是在基督教教会史、至少也是在欧洲基督教历史上获得了一席之地。霍布斯试图利用他在《利维坦》中发展出来的构想以"国家这个对立面"——它源于新教的灵感并从中历史地应运而生——来对抗"罗马神学的等级制的机体学说(Corpus - Lehre)"。

由于采纳他的朋友、天主教神学家兼教会法学家巴林(Hans Barion)的提示,施米特1965年倾向于这样一种猜测,即霍布斯利用《圣经》中的象征来代表地球上最强大的权力乃是回应萨尔茨伯利的约翰(John of Salisbury)在其《政治统治者》(Policraticus)中对于"利维坦形象的引人注目的召唤"。由此,霍布斯将《政治统治者》中这一出于"一元论的—僧侣统治的"立场而否定性地占有并用来代表一种罪恶之人的"一体"的形象赋予了肯定的意涵并拿来为己所用,正像他"颠覆"了僧侣立场本身并将萨尔茨伯利的约翰保留给教皇的"*权力的充盈*"转移到国家那里一样。[①]

对施米特而言,如下事实是不言而喻的:由霍布斯发明的这个"作为对立面的国家"的拥有者乃是基督教的统治者;当他将"*谁将判决?*""这一统御一切的问题"予以展开时,霍布斯眼中只有基督教的统治者;当他将"保护和服从的关系"予以世俗化,并以此为其大厦奠定根基时,霍布斯是以一个基督教的统治者为前提的。在"天主教和新教的世界性的争斗"中,霍布斯站在了新教的一边。在国际外交中,他通过为直接权力(potestas directa)辩护巩固了"对抗当时英国的世界性的敌人即罗马教会的防线"。[②] 在国内,他构想的这一建筑就其整体设计而言远远满足了一个路德派信徒"臣服于任何一个政府"的期待和要求,相比之下,这一建筑远远无法满足"西班牙宗教大法官的精神后裔的自以为是"。[③]

完成于如此高龄的关于《利维坦》的基督教的重新阐释说明了德奥莱维利(Barbey d'Aurevilly)的其中一句稍稍发生变化的句子对施米特

---

① 《完成了的改革》,页63、66、68 - 69;Hans Barion,《教会与教会法》,页431;John of Salisbury, Policraticus(1159), VI, 1。

② 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页126;《国家的主权与自由的海洋》,页79、89、93;《法国的精神构成》,页22 - 23;《完成了的改革》,页68。

③ 参《政治的神学》,页51(74)。

而言所具有的意义，施米特曾在他其中的最后一篇文章中看起来似乎是顺便地引用过这句话，并附有这样一个简明的评论，即巴尔(Hugo Ball)"不理解"这句话。这句话是巴贝德奥莱维利在《过去的先知》中对霍布斯的《利维坦》以及德·梅斯特的《论教皇》的评论，正像施米特所说，他将《利维坦》和《论教皇》这两本书"看作现代以来最重要的两本书"。施米特对于霍布斯的抉择所做的说明中——隐藏在他的一个脚注中——只增加了"圆满完成的宗教改革"这一提示。[①] 事实上，除了这一提示以外，如下事实对施米特而言是不言而喻的，即他意识到了这两本书在其基本的立场抉择中对他所具有的重要性，当然，这种抉择建立在一种更为重要的共同性上，他相信，通过其关于《利维坦》的阐释，他确保了这一共同性。因为，施米特赋予这两本如此不对等的书的超乎寻常的重要性不能建立在其历史的影响力这个基础之上。否则，这种比较对《论教皇》将是如此的不利。梅斯特的"回应"来得太迟还是来得太早？[②] 难道他的"天命"之所以没有得到历史的确证乃是由于欧洲还没有准备付出"多诺佐为了欧洲的救赎所要求的那种代价，即回归天

---

① 《作为政治思想家的克劳塞维茨》，页 493 注释 7；参 Hugo Ball，《从时间中逃遁》，Luzern，1946 年，页 222。是施米特而不是 Barbey d'Aurevilly 把《利维坦》和《论教皇》称为"现代最重要的书"。

这位法国天主教徒这样写道：

> 这样，在所有哲学的尽头是梅斯特和整个教会的教皇制度，或霍布斯的利维坦！要么是绝对权利，其解释者永远不会有错，并由他来判决、定罪和赦罪；要么是没完没了、没有最后定案、永无宁息的斗争。力量(因为智力只是一种力量)的拼杀导致血流成河，可怜的人类精神就像一棵被修剪和劈开过的树一样被其激情所抖动，这就是判定人的权利和义务的全部尺度了！这里有另外一条路。我们将会看到世界怎样脱险，不过需要作出选择。

参见 Jule - Amédée Barbey d'Aurevilly，《过去的先知》，巴黎(1851 年)，第二版，1889 年，页 55 注释(强调号为引者所加。中译编者按：原文为法文)。

② 在《政治的神学》中施米特是这样谈到四十年前的 Maistre 的："国家的价值在于作出某种决断，教会的价值在于它是最终的不可上诉的决断"(页 50/页 71)。过了几行后，施米特主张，Maistre 似乎认为"像这样的权威只要存在就是好的：在每一个政府被建立起来时，它都是好的"。施米特使得 Maistre——采用施米特的说法——比起他真人来显得更像是一个"路得派信徒"，因为在 Maistre 那里有这样一段引文，关于它的出处施米特并没有提及："此外，应当从一个一般的、无可争辩的原则出发：当每一个政府被建立起来、并毫无争议地存在了很长时间以后，它就是好的。"《论教皇》，第二卷，8，Lovie/Chetail 编，日内瓦，1966 年，页 181(强调号为引者所加。中译编者按：原文为法文)。

主教教会"?[1]

霍布斯被施米特历史化了,而历史上的霍布斯对于施米特而言只具有次要的兴趣。他虽然提醒霍布斯的阐释者说,他们应该学会将霍布斯的声明理解为对于"他自己提出的问题"的回答,在一个段落中施米特甚至近乎对解释学原则作了一种严格的声明,"重要的是首先要像霍布斯理解他自己那样来理解霍布斯"。[2] 然而,事实上施米特的全部注意力被"历史"赋予霍布斯的问题所吸引,他自信了解这些问题,[3]由于置身于历史信仰的稳靠性中,他相信自己在回眸历史时不仅能够识别出历史的"召唤"本身,而且能够确认霍布斯的"回应"是否合乎时宜,他早已暗地里自诩比霍布斯本人更加理解霍布斯。

实际上,正像施米特几乎从来不对哲学家的自我认识进行追问一样,他也极少对霍布斯提出的真理诉求予以理睬,这种真理诉求与霍布斯生活和思考于其中的历史时代没有任何关系。[4] 正像施米特心安理得于这样一种确信,即"在霍布斯那里存在着真正的虔诚",他还依赖于这样一种判断,即"具体的历史定位"能够将霍布斯思想中最重要的东

---

① 《柯特四论》,页 113。Barbey d'Aurevilly 在那个句子——为了让跟踪他的引证的读者知道哪"两本书"他认为是"现代最重要的",施米特引用了这个句子——前几行的地方这样写道:

> 既然我引用了《论教皇》这本书,那么就请允许我顺便再补充一点:这本书单凭其自身,仅以其历史形式就是一个大预言;时间将证明这个预言的正确性,而且这会比人们所相信的来得更快。现在有些民族仅在名义上、因洗礼而成为基督教民族,它们应该在一定的时间内回到这一关于教皇的理论上去。这是关于权力统一性的理论,它让谬误发出了尖叫,就像一个人在挨打时发出的那种尖叫。将来有一天,我们会厌倦(实际上,我们现在已经开始厌倦了)各种虚假的、习俗的、每天早上都遭到质疑的权威。到了那个时候,我们就会返回到真正的、宗教的、绝对的、神性的权威,就会返回到那虽遭人厌恶、却是必要的和有益的神权统治,否则我们就注定要在无节制的、兽性的物质主义中翻滚,最后在这个泥潭中一命呜呼。(参见《过去的先知》,页 54/55。中译编者按:原文为法文)。

② 《完成了的改革》,页 66、68。

③ 这些问题——"谁裁决? 谁解释? 谁质询?"——在施米特看来乃是对于来自时代的历史挑战的"应答"。这些问题乃是霍布斯用来对准另外一些人的,而不是以精确的理解力为他本人提出来的。

④ 参霍布斯,《利维坦》,XXX,Oakeshott 编,页 220;《论公民》,Warrender 编,牛津,1983 年,页 75 以及页 77 以下。

西予以揭密和曝光。据说施米特依赖于“问—答逻辑的原则”,他从柯林武德(R. G. Collingwood)那里采纳了这一原则,为了使它在基督教的语境中予以“具体化”。[①] 教条主义的狭隘化(Verengung)——它来源于施米特的历史主义——随处可见,不管是在整体上还是在局部上。[②] 施米特想当然地假定,霍布斯以一种基督教的共同体为“前提”。

这种教条化还体现于这样一个事实:施米特所说的霍布斯的“科学性”最终只是以这样一种面目出现,这种“科学性”乃是对另外一种确定性的丧失的回应,这种确定性曾经能够确保一种安全性、但“在神学家的争论中却绝望地丧失了”。[③] 而且,由于霍布斯必须对中世纪基督教共和国的统一体的解体在理论上作出“回应”,他与古代哲学——它对霍布斯有着核心的意义,“像他对自己的理解那样”——的争论在施米特那里根本找不到。但是“具体的历史定位”至少使得施米特可以与其自身境遇作一个比照、发现自身的立足点、通过对其“先驱者”予以历史定位考量其自身的立场并且以陌生化的手法(verfremdet)表述出来。

还不仅仅这一些。当施米特得出如下结论时,即霍布斯的“历史意义”在于“将宗教性的决断诉求的纯粹政治意涵在概念上予以清晰地廓清”,[④] 他承认了霍布斯的这种认识,而且这一认识的真理性并非“只有一次是真实的”——在这件事情上我们暂且搁置这个事实,即这一认识的真理性对于十四世纪或十六世纪的某一个哲学家而言丝毫不难接受,正像任何一个读过马基雅维利的《论利维》和帕都瓦的马色留的《和平的保卫者》的人所可能相信的那样——而是永远真实的。

他自己的事件——1945年夏施米特说道——可以“借助一个伟大的诗人所发明的名字予以命名。它是一个糟糕的、不值得的、然而却是真实的基督教的爱培美修斯的事件。”[⑤] 施米特的这一描述——所谓“糟糕的、不值得的、然而却是真实的”——尤其是指他支持纳粹政府的

---

① 《完成了的改革》,页66-67。请注意《历史的结构》,页151-152。

② 施米特是这样谈到霍布斯的:“在他那个时代的具体情境中,他得出了这样一种结论,即来自教会和先知方面的对于个人自由的威胁,比来自令人担忧的国家的一世俗的权力对个人自由的威胁更严重”(《完成了的改革》,页61)。参本书第三章页170以下,以及页180。

③ 《完成了的改革》,页59。

④ 《完成了的改革》,页64。

⑤ 《从被掳中获救》,页12;参页31、53;《语汇》,页23、24、66、101、159、238。

那些年,这些年恰逢他生命的中间阶段,而且是有关施米特其人其事的争论的焦点所在。对很多人来说,这些年只不过意味着将施米特卷入了一个事件。

但是,施米特的自我描述不仅仅与其在十二年中所扮演的角色相关,正像他的这一事件并非仅仅局限于其在第三帝国中的所作所为一样。施米特的自我描述——与其一生中所发表的所有著述相比,它更接近一种基督教式的公开悔过,但于此同时也为基督教的自我辩护铺平了道路——固然指的是他的纳粹经历,但并非仅仅停留在这一点。

诸如*糟糕的*、*不值得的*、*然而却是真实的*属性可以用来作为对施米特事件予以考察的出发点,这种考察既不想追究其刑事责任,也绝非试图为其辩解。我们假定,当作为基督教的爱培美修斯的施米特将其事件称为*糟糕的*和*不值得的*时,他可能遭遇了那种本质性的东西,我们权且将它留给未来的传记作家,他们将使我们懂得,施米特事件是否应该被看作糟糕的或不那么糟糕的、不值得的或并非那么不值得的事件。如果我们将施米特对自己的判断当作我们的出发点,这当然并非只是由于与传记这一名称相匹配的关于施米特的传记尚未出现,而是因为,施米特的自我判断中*然而却是真实的*这一定位才是我们的主要兴趣所在。

我们关注的乃是,这位基督教的爱培美修斯——面对历史的主宰者亦即神圣意志的深不可测性,他试图将其行动理解为某种必须服从的"天命"——是如何对其所作所为予以"*庆典之后*"定位的。我们感兴趣的乃是,这位政治神学家在其理论中找到了什么结论,或者其自身事件的具体的历史经验对其理论是否毫无触动。故此,我们的主要兴趣乃是这样一个事实,施米特将其事件称为——虽然是糟糕的、不值得的——*一个基督教的爱培美修斯的真实的*事件。对于施米特 1933 年的决断——即加入德国国社工人党(NSDAP)并积极地投身于第三帝国的建设——来说,核心的问题乃是,在 1933 年的"历史性时刻"以及当他 1945 年回首往事时,他如何能够相信他当时的决断与其政治神学是协调一致的。

与这一问题相比,历史学家所孜孜不倦的其他一系列问题,尤其是施米特的辩护者和刑事责任的追究者所津津乐道的那些问题就相形失色了。比如说,对于施米特的个人动机的考虑,以及对他的朋友和熟人所给予他的影响的猜测,甚至那些与他并不相干的著名的公众人物所

可能给予他的这一决断的影响。[①] 我们不愿追究施米特的恐惧或虚荣是否扮演了一个更加重要的角色，只需提一下施米特非常熟悉的霍布斯的选择就可以了；我们当然更不想陷入那种复杂的决疑法，以确定何种动机——将所有的事态都考虑进去——是可能有罪的或者是可以免除罪责的。

对我们具有无比重要的意义的问题乃是，二战后施米特认为，他之所以心甘情愿地为那个德国暴政服务多年，以及1933年以后允许自己参加反犹活动，这与那种基督教的爱培美修斯的立场是相吻合的，而且与其真实性并非相冲突。将来也不会有任何历史教益能够与我们从施米特本人对于他的信仰以及建立在这一信仰基础之上的政治神学的判断——几十年来它已广为人知——中所能够学到的东西相媲美。[②]

在何种程度上施米特的学说有助于暴政？它究竟察觉到这一点了吗？或者它压根儿就对这种暴政毫无感知？[③] 在某种情形中，这种学说干脆被其危险所压倒。那种对于即将来临的敌基督者的暴政的想像如此强有力地俘获了施米特，致使他放松了对政治现实中其他来源和形式的暴政的警惕（更不用提霍布斯以黑暗王国的名义概括的那种表述了）。施米特对于敌基督者的危险的关注以及对于那个唯一重要的事件的关注将我们直接引领到了他自身事件的核心，如果没有那种关注这一事件就无法给予正确的理解。因为，那种关注划定了这样一个视阈，在这一视阈中施米特的政治主张纵横驰骋。那种终末期待——对于即将来临的威胁的焦虑，这种威胁使其他任何一种威胁相形失色——从一开始就具有模棱两可的特质。这种期待使得那种决断的严酷

---

① 在围绕着施米特的生平的诸多传说中，有一个被不同的历史学家和新闻记者广为传播的谣传可算作其中之一，说什么海德格尔邀请施米特加入德国国家社会党或者建议他"不要拒绝"这个运动。而且海德格尔的一封1933年4月22日的信被认为是凭证。事实上，不存在这样一封信。而且也不太可能有任何其他一项证据向我们显示，密切关注1932－1933年间发生在柏林的政治事件的施米特会听从这位弗莱堡哲学家的建议，事实上没有任何一个明显的瓜葛将他们联系在一起。

我们掌握的唯一的一封海德格尔致施米特的信写于1933年8月22日。在这封信里，海德格尔对于《政治的概念》第三版说了一些通常应有的客气话，这本书是这位普鲁士邦议员(Staatsrat)赠送给这位弗莱堡大学校长的。至于施米特——他曾给世界上无数的学者赠送过书籍和特刊——是否与海德格尔交换过出版物或通过其他信件就不得而知了。

② 参歌德，《笔记和论文：荒野中的以色列》，Trunz编，第二卷，页223－224。

③ 参 Kanzler Friedrich von Müller，《与歌德的谈话：1823年10月19日记录》，Grumach编，魏玛，1959年，页99；《政治的神学 II》，页123；此外参本书第一章，页37和39。

性的意识得以尖锐化,动摇了作为既成事实(Status quo)的稳靠性,取消了自我满足的慰藉和轻松。

然而同时,在事物发展的一般过程中,这种终末期待使得那种自我慰藉通过廉价的托词——诸如所谓的“较小的恶”,或者“必要的解毒剂”和“不可避免的冒险”——变得更加容易,这种托词在所谓的某种危险的独一无二性及其性命攸关性中似乎得到了合法论证。总之,这种终末期待强化了自我欺骗的危险。[①]

为了反抗敌基督者的统治,施米特加强了对于政治的辩护,“支持”还是“反对”敌意的斗争对他而言——正像我们看到的那样——成了最重要的标准,因为在对于敌意的否定中他识别出了来自那个宿敌的危险的最为可靠的征象。[②] 因此,对于敌基督者的终末恐惧在一种确切的意义上支配了作为政治神学家的施米特的行动。这种恐惧在这样一本书中首次得以表述,这本书出版于第一次世界大战的中期,这是一本关于他的朋友丢伯勒(Theodor D? ubler)的史诗“《北极光》”的“要素、精神和现实性”的书。在其大量著述中,这是施米特唯一一本将基督教的语句用作扉页题词的书。敌基督者的咒语乃是施米特所赋予“时代的道德意涵”的最为生动的写照和批评的极至,并且也是其后所有的一切的关键点。[③]

在这一视角中,什么将施米特此后的决断和立场的确立(这对于一些同时代的人来说乃是一种“机缘主义”或纯粹的机会主义的表现)彼此联结为一体,在种种决断和立场的确立中什么东西是永恒不变的

---

① 在他50岁生日前夕的一次仅限于极小的朋友圈子的祝酒辞中,施米特声称:“您们中的每个人都了解我的最大弱点,我的好奇心,以及我的激情,这种能力使我自己被愚弄。”(杜塞尔多夫国家档案馆底稿)参《语汇》,页95、174、227、238。

前来祝贺生日的四位客人中有普鲁士财政部长 Johannes Popitz 和福音派国家大主教 Heinrich Oberheid,施米特对这位大主教说,他“对于我这个来自威斯特法仑的天主教区的人来说,乃是来到这个世界的真正的首创者,没有对这个世界的最为内在的征服,我们不可能成为德国人——来到这个路德派的基督教世界,来到这个路德派的对于上帝和恩典的信仰的世界”。

② 1947年施米特笔录道,人们“惊异于这一发现”,惊异于他的发现,即“朋友和敌人之间存在着一种区分,由此在人与人之间总是存在着诸如敌意那样的东西。这是对那一敏感要害的粗略把握。当人就此问题旁敲侧击地询问时,魔鬼为探询者提供了戒律并施以教训”(《语汇》,页12)。参本书第一章45页以下以及第二章93以下。

③ 丢伯勒,《北极光》,页59-72。被施米特立为座右铭的《路加福音》12章56节的圣言这样说道:“伪善的人哪,你们能够查看天地之形貌,却为何不能查验这个时代?”

——这一切就变得一目了然了。因为,为政治进行辩护并为之奠定理论基础或者证明其“不可逃避性”的努力并非仅仅局限于施米特的《政治的概念》和《政治神学》这两本书。它同时也是奠定施米特作为法学家的声誉的那些著作的主题。从对于法律实施的深入研究或者对于法律适用过程中人格因素的强调,它体现于《论专政》以及更早的作品《法律和判决》与《国家的价值和个体的意义》中;中间经过了对于政治决断的强调,这种决断先于任何的宪法而存在并且是全部法律体系的基础,比如在《宪法理论》和《宪法的保护者》或者《合法性和正当性》中;最后发展到施米特关于公法的主要作品,以及法律实施和“主权学说”的历史的现实化。

颇为自然的,施米特的主导动机尤其清晰地体现于他对于他的直接的论战性意见和概念的赞成和反对中。比如他对政治浪漫派的批评,说他们面对道德的和政治的非此即彼的决断,企图逃避到无休无止的闲谈之中;比如他对无政府主义者的斗争,说他们企图使“严酷的道德决断”这一“政治理念的核心”变得麻木,从而蜕变为“直接的、自然的生命和安宁的肉体享乐的天堂般的此岸性”;或者正像他对“如今占统治地位的那种经济—技术性思维方式”的反抗,它使“人们对政治理念变得毫无感知”。

为了反对形形色色的“政治”的敌人,1922 年施米特开始倡导一种“天主教的政治理念”。1939 年他宣称第三帝国乃是这样一种政治理念的担当者,这种政治理念“注定要扩展为一种大空间”,并成为地球上一种崭新的、多元的政治秩序的中心。1963 年他呼吁游击战成为一种抵抗力量的最后范例,这种抵抗力量能够动员某种政治理念或者“政治义务的最大强度”来反对那种似乎是“铁板一块的客观性的体系”。①

与此相关联的遵循同一种模式的鲁莽的冒险和错误判断层出不穷。1933 年的 1 月 30 日——此时“黑格尔已经辞世”,而且“19 世纪的官僚国家已经被另外一种国家形式所取代”——施米特企图赋予国家社会主义一种“政治统一体的三分法”的使命,即政治统一体分为国家、运动和人民,以此来对抗“自由式民主”的“两分法”的架构,因为在这种

---

① 《政治的浪漫派》,页 162;《政治的神学》,页 55-56(82-83);《罗马大公教与政治的形式》,56-57(37-38)。《禁止外部空间权力干涉的国际法大空间秩序:国际法中的帝国概念》,柏林-维也纳,1939 年,页 69、72;《游击队理论》,页 92。

政治架构的背后肆无忌惮地滋生着"一种无政府主义的各种社会力量的多元主义":这种"领袖国家"能够确保政治的优先性,并且避免"国家与非国家、公共与私人、政治与虚构的非政治的毫无章法的颠三倒四"。[①]

早在三十年代初,施米特的这种最后的努力就开始了,即在传统意义上把政治交托于国家对于决断的垄断,实际上就是"总体国家"的概念,这种国家"不知绝对的非政治为何物",并且对什么应被看作政治的以及什么应该被看作非政治的有着权威的决断权,它也是这样一种总体国家,它"由实力和力量"构成或者是一种"在质态和效能意义上"的权威类型的政体,它能够努力谋取整体利益相对于社会的特殊利益以及社会中的各种派别的特殊利益的有效性。[②] 出于此种考虑,早在二十年代就已经对墨索里尼的总体国家寄予了巨大期望。

"法西斯主义相对于——无论是受雇者还是雇佣者——经济利益的优越性,以及那种——正像人们所说的——面对经济利益的多元主义依然坚持和贯彻国家尊严的英雄主义的尝试"持续不断地在施米特那里获得了同情。1929年他假借书评的名义发表了对于《法西斯国家的本质和形成》一书的阿谀之辞,从而以短短的几页篇幅透露了他的第三帝国之前时的政治偏好:

> 纳粹国家并非以中立的第三者而是以更高的第三者进行决断。这就是它的优越性。这种活力和力量从何而来?来自民族的热情,来自墨索里尼个人的精力,来自战争志愿者运动,或许还来自其他原因。[③]

---

① 《国家,运动,人民》,页17、23、27、31-32、42、44、46。

② 《宪法的保卫者》,图宾根,1931年,页73、78-82;"总体国家的转向",收入《立场和概念》,页146、151-154、157;《政治的概念》,页24、26;《合法性与正当性》,慕尼黑和莱比锡,1932年,页95-97;"强大国家中的健康经济",收入《朗纳协会》,1932年年度,第1册,1932年11月23日的演讲,页13-32,尤其是页16-18、21-23、31-32;"德国总体国家的进一步发展",收入《1924-1954年间宪法学文集》,页361-362,364-365。

③ "法西斯国家的本质和形成",收入《关于德国立法、行政以及国民经济的施姆勒年鉴》,第53年度,第1册,1929年,页108、111(《立场和概念》,页110、113;我的引证系根据最先发表的文本)。

作为更高的第三者的国家在德国还只是“一个堂皇的哲学理论”，但施米特发现这一理论在意大利已经成为现实，因为法西斯认为，“国家相对于经济的优越性只有借助一种封闭的、教团式的组织才能予以实现”。

> 不论是法西斯还是共产主义的布尔什维克主义为了取得相对于经济的优越性都需要这种“机构”。因为，如果国家不能支配一个强大的、坚实的、自我封闭的组织，从而不是一个建立在自由征募和等级制基础之上的政党，那么国家怎么可能成为更强大的、更有力量的第三者？只有这种崭新的组织能够胜任这种艰巨的、崭新的任务。[①]

由于施米特已经如此深地卷入了“社会学的实在性”，他还提出了一个更加深入的问题，也就是说，“由墨索里尼组建的机构”——根据其承诺，它只对全体负责——“依据其本质且从长远来看必须为谁服务？是雇佣者的资本主义的利益还是受雇者的社会主义的利益？”施米特这样预测道：

> 国家，而且确切地说只要是一个真正意义上的国家，从长远来说将会对受雇者有利，这是因为如今他们就是人民，而国家则是人民的政治统一体。只有那种虚弱的国家才是资本主

---

① 参“法西斯国家的本质和形成”(页111)：

> 德国的命运是：一百年前它就制造了一种关于把国家看作更高的第三者的伟大的哲学理论，这种理论从黑格尔开始、中间经过Lorenz von Stein、最后到达伟大的国民经济学家(诸如Schmoller和Knapp)，接着便流于相当粗俗的平淡，并被轻佻地贬低为一种官僚国家的教条而声名狼藉，因为没有任何一种崭新的组织以及伴随着对于新的现实条件的社会学意识而创造的组织与这种理论相符合，而只有一个经过良好训练的和技术化的官僚制度，这种制度与一种在传统意义上已失去活力、在国家层面上引发混乱的王朝的多元性维系在一起，其精神基础乃是使政治瘫痪的关于正当性的概念。由此，法西斯主义有很好的理由赋予革命以价值。(《立场和概念》，页112－113。)

> 义的私有财产的奴仆。任何一个强大的国家——如果它是真正意义上的更高的第三者而不只是等同于经济实力——不是在弱者面前而是在社会的和经济的强势面前才能证明其自身的力量。恺撒的敌人不是人民,而是贵族(die Optimaten);绝对的领袖国家必须通过反对上层阶级而不是反对乡巴佬才能获得承认。由此,雇佣者尤其是工业界从来不对法西斯国家怀有完全的信任,他们不得不怀有这样的疑虑,即也许有一天法西斯国家会发展成为一个有着计划经济的劳动者的国家。

如果这一预测得以证实,所谓的"世界历史理念的狡黠"将会产生一个"极好的例证",倘若"墨索里尼在与社会主义的官方保护者所进行的激烈斗争中创造出一种社会主义的工具的话"。相比之下,法西斯主义与其主要敌人自由主义的争论所取得的成功并非存在于尚不确定的未来。不可否认的是,施米特并不排除这样的可能性,即"如果墨索里尼的领导权予以终结,很可能会出现一些自由主义的反弹",然而,对于施米特而言,意大利的法西斯主义事实上已经被自由主义的"意识形态的欺骗氛围"所侵蚀,从而使得政治的立场——施米特认为它受到自由主义的最大威胁——采用了一种历史的形态。

施米特之所以对墨索里尼的法西斯主义充满敬意,乃是由于其与自由主义相对立的决定性的反命题,比如,金钱统治的反命题,隐匿者的统治的反命题,间接权力的反命题:"法西斯国家试图以古代的诚实重新成为国家,它有看得见的权力的承担者和代理人,而没有那种无形的、不负责任的统治者和投资者的做作和奉承。"而自由主义则全然不同,它乃是"一种为了削弱国家而建构的精巧的方法的体系",它能够"消解所有那种尤其是具有政治或国家特质的事物",包括民主,因为民主"正是属于政治领域的概念"。因此,施米特明确地为法西斯主义辩护,以反对这样一种指责,说什么法西斯主义乃是"民主的绝对的对立面"。[①]法西斯主义并非站在反民主的一边,而是反对"自由主义对真

① "法西斯国家的本质和形成",页 112 - 113(强调号为我所加);页 108(《立场和概念》,页 113、114;110)。(转下页)

正的民主的消解”。[①]施米特一针见血地断言道：“正像当今的局势所表明的，为国家和政治而战的斗争在任何一块土地上都不是反对真正的民主的斗争，而是反对那些方法的斗争，依靠这些方法19世纪的自由主义的资产阶级削弱和推翻了当时的——如今早已销声匿迹的——君主国家。”[①]

当事关为政治辩护时，施米特断然将革命力量也纳入可能的“阻止者”之列予以考虑，而且就其反对自由主义这个意义上说，他——正像当今即一战后的停战间歇的局势所表明的——甚至已准备好了在一定程度上投身于民主事业。因为，尽管民主深受斯宾诺莎主义—卢梭主义的负担所累，然而施米特至少在现代民主中能够识别出一种“政治的形式原则”，这种原则在为着国家和政治而进行的斗争中能够用来对抗当今占统治地位的“反政治的”自由主义。因此，他二十年代和三十年代初期的很多作品——其中主要是《当今议会制的精神史状况》和《宪法学说》——致力于将自由民主分解为不同的组成部分并且证明其基本原则之间的充满敌意的冲突：其中既有将民主当作统治形式的政治的原则，也有确立了资产阶级法治国的非政治或反政治的原则。[②]

1928年施米特发表了一篇题目为“资产阶级法治国”的批判，主要着眼于政治的本质，这篇批判性文字几乎是一年以后他献给纳粹国家

另参：

> 法西斯主义拒斥选举且仇恨和蔑视全部的“选举制度”并非是非民主的，而是反自由的，且来自这样一种认识，当今的秘密的一人一票的选举方式通过彻底的私人化威胁到了所有关于国家和政治层面上的东西，将作为一个统一体的人民彻底排挤出公共领域（主权者在投票间中无声无息地消失），并且把国家意志的形成贬低为那种秘密的、私人的个体意志的相加，也就是说，实际上把国家意志的形成贬低为不可控制的大众愿望和仇恨的相加。（《立场和概念》，页110－111）

① “法西斯国家的本质和形成”，页108、110（《立场和概念》，页110、111）。

② 《当今议会制的精神史状况》，页14、16、18、21－23、45－46、58；《宪法学说》，页41、213、216－217、255－256、305。《宪法学说》中的两个核心部分冠以“现代宪法的法制国要件”和“现代宪法的政治要件”的标题。关于他的这部作品，施米特在前言中写道：

> 首要的是，资产阶级法制国的宪法学说得以表述。从中人们不可能发现对于这本书的任何异议，因为，如今一般而言这种样式的国家仍旧占据支配地位，而且魏玛宪法与这种类型的国家就十分吻合。（页IX，强调号为我所加。）

的赞辞的补充部分。施米特将“个体的放纵”看作资产阶级法治国的“基本原则”。从这一原则出发,这种法治国的自由主义的两个本质性要求即保障基本权利以及权力分立应运而生。“这样一来,个体自由在原则上变得不受限制,而国家及其权力成为有限的了。国家允许做的事情被精确地予以规定。监控机构无处不在并获得了法律的保障”。资产阶级法治国在严格意义上并非以国家形式作出决断,也不是以民主的形式作出决断。民主被资产阶级法治国简化为一种单纯的组织形式,比如制衡其他组织形式的立法,比如君主制形式蜕变为行政机构。由此形成了一种混合状态(status mixtus),“它企图使彼此相互冲突的原则得以制衡,但却不是出自统一体的利益,而是出自个人自由的利益”。①

在施米特看来,资产阶级法治国依据其本质及其生成乃是非政治的决断的表达。②在议会体制中施米特发现了它的“典型的表现形式”。

> 它包含着贵族制的和君主制的因素,然而首先是出自自由主义利益的混合形式,以阻止那种可能在任何地方出现的真正意义上的政治。它是资产阶级创造的用来保护其免于国家的侵犯的形式,也是一种反政治的形式,正像自由派的资产阶级自身就是非政治的那样。

---

① “资产阶级法制国”,见《同道者:天主教生活运动双月刊》,第8卷,第2期,1928年3/4月,页128、129。文章被编辑人员作了这样的提示:“以下论述乃是Werner Bekker博士根据施米特教授的讲演所作的笔录。施米特审阅过原稿,且征得其同意后才在《同道者》上予以发表”(页127)。不久后,施米特又把它发表在期刊《西方》上,第3期,1928年,页201-203。

② 参看下面两段原话:

> 资产阶级法制国的两个原则,个人自由和权力分立,都是非政治的。它们不包含国家的形式,而只包含抑制国家的组织方法。此处,那种敌视所有的形式要素的自由派思想的直接影响昭然若揭。“自由一事无成(马志尼语)”。首先必须强调的是,资产阶级法制国没有国家的形式,就其自身而言没有宪法,只是一套控制国家的体系(页129)。
>
> 资产阶级法制国的构想——其涵义在于回避政治的形式——在当今仍有效力的1875年法国宪法中发现了中产阶级的最终形态。它在议会体制中趋于完善。独立于人民的议会构成了资产阶级法制国的高潮。(页129-130)

继原则上的攻击之后紧接着就是历史性的解决。资产阶级法治国“及其议会体制”过去有“一个明确的任务”。它试图将“资产阶级也就是凭借其财产和教育这两个标志而著称的群体整合进当时还存在的君主制国家”。它已完成了这一任务。如今更为重要的乃是——为了将其历史主义转换为现实政治,施米特论证道——人们必须认清“那种努力的相对性”。尤其是,议会主义的早先的竞争伙伴即君主制不再存在了,“它(议会主义)曾经从另外一个时代汲取其力量。由此,整个体制如今已经耗干了。”今天一个新的任务被提了出来。“今天的任务就是将那些没有财产、没有受过教育的无产阶级纳入政治统一体中来。”基于这一“主要任务”——它必须“在政治上予以克服”,资产阶级法治国的方法已不足以胜任这一任务——施米特呼吁强化宪法的“政治构件”,并呼吁动员魏玛宪法中仍然“受到足够强调”的民主因素,“以使人民任何时候都有可能找到他们的政治形式,而不管遇到什么阻碍、出气阀以及资产阶级法治国的理念所设置的障碍”。“为了促使宪法在近期有所发展”,施米特添加了这样的要求,即“把民主从自由派观点的遮蔽中拯救出来”。①

但是,什么应该被拯救呢?一旦自由派的遮盖物被去掉,克服了法治国这一阻碍,什么东西会露出真面目呢?求助于民主难道仅仅是以攻为守的委婉说法吗?除了表明对自由主义的背弃或者背弃的愿望,这种对于民主的求助还说明了什么更具体的东西吗?

可以肯定地说,施米特为这种急剧的加速及其不确定的后果进行了辩护。在这样一个历史时刻,其中,“避免民主的后果成为德意志民主体制的普遍诉求”,施米特则以民主的辩护者的姿态出现在世人的面前,并主张在民主的体制中应该认真地将民主的结论付诸实践。“民主的原则要求全体人民负责地作出决断和进行统治”。在“今天的民主制”中,民主原则还没有得以实现,因为它采用自由的计划而不是民主的计划以使人民主权付诸实施。也就是说,统治者的决断“来源于秘密的个人投票。这意味着:在其唯一承担公共责任的瞬间,个体彼此之间是孤立的。”他们作为个体而不是整体、秘密地而不是公开地作出决断。

自由主义民主由此而成为一种“没有人民的民主”。在与自由主义的斗争中施米特使自己成为了人民的辩护人。因此,在他看来,人民

① “资产阶级法制国”,页129、130-131。

"只能是聚集在一起的人民",看得见摸得着,真实地存在着。为了能够成为"政治责任的担当者",人民还必须——与"当今的民族国家"在"文化的、社会的、阶级的、种族的和宗教的分裂不同"——在政治上成为一体的和同质的。施米特所提倡的民主经证明乃是这样一种民主,它建立在公开性、欢呼和同质性的基础之上:之所以建立在公开性的基础之上乃是因为,没有公开性就"没有人民";之所以建立在欢呼的基础上是因为,聚集在一起的大多数民众表示同意或不同意的呼喊或者说现代国家中的公众意见乃是人民的意志的表达形式,它看起来至少能够被"自由主义的意图"予以疏导、控制和歪曲;之所以建立在同质性的基础之上乃是因为,作为统治者和被统治者的同一性,民主预设了一种相似性,无论人们怎么定义这种相似性。①

施米特用来与资产阶级法治国进行论战的民主概念使几乎所有的具体问题以及几乎任何一个政治选择悬而未决——这一事实施米特本人当然不是不知道。② 一个在其一生中曾经无数次地重复过霍布斯的这段话——"谁裁决? 谁解释? 谁质询?"——的作者想必一定清楚自己做了什么,当他将民主定义为大多数的决断并且把这一定义添加在如下一句话的后面时:"这意味着政治问题的解决应该与大多数人民的负责任的政治信念相吻合。"③

真正的民族主义吁求民主政治。民族主义将自身建立在人民主权这一基础之上,否则就是无根之木、无源之水。施米特在他的一篇关于意大利法西斯主义的文章中宣称:

> 真正的民族主义、普遍的服役义务以及民主政治乃是"不可分割的三位一体"。④

---

① "资产阶级法制国",页131、132、133。参《宪法学说》,页205、214-215、231、234-237(关于均质性);页208、244-246、280-282(关于公开性);页83-84、243、246-247(关于欢呼鼓掌)。关于施米特赋予欢呼鼓掌的重要性,参 Peterson,《独一的上帝:铭文的、形态史的以及宗教史的考察》,哥廷根,1926年,第三、四章,尤其是页141、145、146-152、213、215。

② 参《宪法学说》,页84。

③ "资产阶级法制国",页132。

④ "法西斯主义的本质和形成",页109(《立场和概念》,页110);《宪法学说》,页231。也参 Heinz O. Ziegler,《现代民族国家:政治社会学》图宾根,1931年,尤其是页233、243以及由同一个作者写的《权威的抑或总体的国家》,图宾根,1932年,页7、9-11、16、18;参《合法性与正当性》,页93,以及"国际法的中立性与民族的总体性",收入《立场和概念》,页255。

施米特是这种三位一体性的支持者？他真的是为了提倡民族主义才以自己的方式卷入到了民主政治中来？由此施米特真的是一个民族主义者？或者说他是一个民族主义的理论家？

1929年施米特证明，法西斯主义在意大利公众中尤其是在农民那里获得了“巨大的国民的和民族的自我意识的提高”，[①] 而且就其将法西斯国家看作对于“更高的第三者”的理论的充满希望的实在化这一预测而言，人们有理由假定，他相信法西斯国家最有可能完成这样一个“核心任务”，关于这一任务他一年前这样说道，它在德国“还几乎没有予以考虑过”：即无产阶级的政治整合，准确地说就是，将全体人民“从内部整合到一个政治统一体之中”。[②] 施米特的期望与其说建立在实际的成功上或法西斯主义的实践上，还不如说建立在法西斯主义的公告上或法西斯主义的修辞上。Duce 掌权几个月后，法西斯对于民族神话的利用在他看来乃是“民族”相对于国际社会主义及其阶级斗争神话的“优越性”的证明。1923年他把演说家墨索里尼当作那种最为强大的政治权力的辉煌证明，他相信他能够在当今发现这种权力。

> 进军罗马之前，在他1922年10月的那不勒斯的著名讲演中，墨索里尼这样说道：“我们创造了一个神话，这个神话乃是一种信念，一种高贵的热情，它没有必要成为一种现实，它是一种原动力和希望，信念和勇气。我们的神话就是民族，伟大的民族，我们要把它变为具体的现实。”在同一个演讲中，他把社会主义称为低贱的神话学。

施米特继续评论道：“正像16世纪一个意大利人所表达的这一政治实在性的原则那样。”[③] 原动力、希望、信仰和勇气对于政治现实来说是必不可少的；如今的头等大事乃是识别出这样一种神话理论，它能够唤醒这些力量和美德并将其发展到极至；这里施米特试图——就“最

---

① “法西斯主义的本质和形成”，页109(《立场和概念》，页110)。

② “资产阶级法制国”，前揭，页130、133。

③ 《当今议会制的精神史状况》，第一版，1923年，页64、65(第二版，1926年，页88、89)。请注意1926年的文本相对于第一版的改动。这本书的两个版本都收录了那个评注性的附录，但是在献给 Ernst Zitelmann 的波恩纪念文集的原始出版物里，却没有这个评注附录，慕尼黑/莱比锡，1923年，页472，在《立场和概念》(页17)再版时，也没有收入这个评注附录。

近的时代"而言——强调"民族的优先性",或者正如他三年后所自我修正的那样,他可以依靠这一事实,即"更强大的神话存在于民族之中"。

然而,这既不意味着施米特分享着 这种"民族神话"的信仰,也不意味着他是为了民族的缘故才引证民族神话,或者他在民族的视阈中考虑民族神话,或者为了民族的利益才支持民族神话。施米特根本不是民族主义的理论家,而是政治神学家。对于他来说,民族主义在决定性的方面与社会主义这一"低贱的神话理论"并没有两样。只要施米特的读者不是有意对最重要的事实视而不见,他们就不会不清楚施米特的政治神学与民族神话的根本差异:

> 对于政治神学而言,民族神话乃是一种多神教,正像任何一种神话都是一种多神论。

由此,民族神话乃是对于真正的神学的背离,对于真正信仰的背离。"但是",这位历史的行动者承认,"民族神话作为当今时代的一个重要的趋势,人们不能对其予以忽视。"[①] 在同样的意义上施米特注意到,1815 年和 1918 年之间,"从王朝的合法性向民主的合法性的转变"得以实现,而且"今天占统治地位的合法性形式事实上乃是民主",[②] 然而一刻也没有忘记这一事实,对于政治神学——根据"其行而上学和国家理论之间无限丰富的可比性"——来说,民主在泛神论、在"内在性的泛神论"或者说在"内在性的哲学"中有其行而上学的"对应物"。[③] 由此可以判断,泛神论、内在性哲学和多神论可以毫不费力地彼此结为一体。就算这样吧。

任何一个试图支持人民主权的理论家都不会想到提出施米特所提出的主权理论;而且任何一个满脑袋都是民族主义的理论家也决不会

① 《当今议会制的精神史状况》,页 65(89);参《宪法学说》,页 238。在《政治和神学》中 Peterson 写道:"各个民族从属于行而上学的多元主义、多神教和异教"(Nichtweiss 的手抄本,页 4)。

② 《当今议会制的精神史状况》,页 18(39)。

③ 《政治的神学》,页 44-46、52(62-65、76);参页 142;《当今议会制的精神史状况》;页 20(41);《宪法学说》,页 79-80、237-238;"合法的世界革命",《国家》,第 21 卷,第 3 期,1978 年,页 397。此外请参多诺佐 1850 年 1 月 30 日的讲演(《柯特全集》,Veuillot 编,利昂,1877 年,第 1 卷,页 394-395)以及他 1852 年 6 月 19 日给大主教 Fornali 的信(Maschke 编,《天主教大公主义、自由主义和社会主义文集》,Weinheim,1989 年,页 309-312)。

沉迷于施米特发展出来的政治概念。① 如果我们转向通常意义上的政治活动家,也不会有不同的结果。正像这一见解——民主的或公民表决的合法性乃是当今"国家论证"和"认可"所必不可少的,"因为今天没有其他认可方式"② ——1923年以后虽然被施米特显而易见地得以强调,③ 但并没有使施米特成为一个民主主义者一样,同样地,当今更加强大的神话存在"于民族之中"这一信念也没有使施米特成为一个民族主义者。对于一个民族主义者来说,与民族的认同乃是其自身存在的核心。

对施米特来说,这绝对不是他存在的核心:他的核心存在在别的地方。④而且,他经常论及的所谓的"与日内瓦和凡尔赛的斗争"也不足以

---

① 参本书第二章,页59-63、100以及第三章,页111-116。

② 《合法性与正当性》,页93、94。

③ 当施米特1929年试图据说为法西斯主义辩护以反对如下的说法——即所谓的法西斯主义乃是民主的对立面——时,他1923年时就这样写道:

> 只有意大利法西斯主义无论在理论还是实践上都是对这种统治[民主原则]的破坏。如果把它撇开不谈,我们必须承认,迄今为止,民主制原则是以无可争议的方式得到认可的(《当今议会制的精神史状况》,页18)。

1926年时业已有如下的宣称:"只有意大利法西斯主义似乎不认为'民主'有任何价值。如果把它撇开不谈,我们必须承认,迄今为止,民主制原则是无可争议地被广泛认可的"(第二版,页39)。在这本书的倒数第二段这样写道:

> 迄今为止,只有唯一一个例子证明,因为有意识地引证神话,民主制和议会制被轻蔑地丢在一边,而且这是民族神话的非理性力量的例证(页64)。

1926年施米特把被墨索里尼轻蔑地踢在一边的民主制这个字眼替换为人性民主制(第二版,页89)。

④ 参《语汇》,页283。在"致P. Erich Przywara的报告草案中",这份东西是他"1944-1945年冬天"在Lichterfelde集中营里起草的,他以下面的方式向这位耶稣会神父介绍自己的:

> 无比尊敬的神父,我给您写这份东西,是为了请您把这份报告作为贵重物品予以接受,您或者把它保存在身边,或者交给别人保管,只要在当前局势的反常情形下您认为那样做方便。这份东西涉及这样一些认识和洞察,它们只能从长期的研究和经验、且只能从在德国所发生的事件的最为内在的核心里发展出来,而且只有德国天主教徒才能做到这一点,也就是说,这样一个德国人,他有合法的份额且全身心地投入,而浑然忘我。(打印稿,杜塞尔多夫国家档案馆,强调号为我所加。)

施米特以如下恳求结束他的"报告",(转下页)

证明施米特是一个民族主义者。为民族利益辩护或者——以一种与我们的问题更加适合的方式来说——一个人为其生存于其中的国家的利益所作的辩护并非民族主义的证明,在通常情形下乃是理所当然的事情。一旦施米特的"与日内瓦的斗争"超出这一范围,它就更多地是一场反对这样一种制度的斗争,从中施米特发现了一种驯服政治的自由主义的工具,而不是为了民族的斗争;只要他的"与凡尔赛的斗争"迥异于当时德国从左派到右派的共识,那么这场斗争将首先而且主要的是一场反对"西方自由主义民主体系"的斗争。

如果人们试图检测施米特的"民族"诉求到底能走多远,另外两个考虑似乎应该赋予更加重要的意义:当"历史"作出反对德意志民族的决定并且 1945 年后这个国家陷于崩溃和分裂,在其"圣卡西亚诺"(San Casciano)长达四十年的退隐生涯里,施米特没有写任何让人遥想到 Exhortatio ad capessendam Germaniam in libertatemque a barbaris vindicandam(呼吁德意志人自强,把自己从蛮族的暴虐中解放出来)[①] 的东西。但关键的问题乃是:一个民族主义者 1933 年会卷入希特勒主义吗?此后的几年里他可能为那种"领袖国家"服务吗?他怎么可能听任民族的自由、完整和荣誉屈从于某个人及其欢呼的追随者的专断意志呢?

让我们回到关键的问题上来。施米特 1933 年初所作出的决断不是一个民族主义者的决断,而是一个政治神学家的决断。他怎么能够使这一决断与其政治神学相互协调呢?

在我们这个奇异的时代请收下我的这个东西,好像海浪将一只装着藏宝图的密封了的瓶子推到您的面前,它是被一朵浪花抛入海里的,一朵令人烦心的浪花,然而,尽管如此,您还是不要拒绝来自它的这一庄严赐福吧,它以它独特的虔诚和谦卑恳求这一庄严赐福,看在我们受难的上帝及其无比圣洁的母亲玛利亚的份上。

在 Przywara 的遗著中,这份"报告"迄今尚未找到。然而,却保留了一封施米特写于 1959 年 10 月 10 日的信,其中这样写道:"14 年前在集中营的寂寥中您的照片对我来说就像一个令人慰藉的天使"。关于他为 Przywara 的祝贺文集所作的讲演《法—占取—命名》中——他为这位神学家的 70 岁生日写的一封信和这篇讲演附在一起——他这样写道:"继那封 1946 年 2 月写于集中营中的信后,这封信可以说是第二次尝试传递信息给您,我的无比尊敬的、无比庄严的先生和神父 Przywara。"

① [中译编者按]原文为意大利文,作者在这里套用马基雅维里在《君主论》26 章中的句式:意大利人要自强,把自己从蛮族的暴虐中解放出来。

十年前,施米特曾经使他的另外一个决断成为公众注目的对象。那个决断与天主教会有着直接的和明确的关系。因此,他原本可以将那个决断交托给有关的主管机构并根据其政策调整自己。然而此前和此后的许多场合一样,施米特的表现更具有"新教风范",既不倚重中间机构,也不依靠代理者,而是诉之于自身的信仰或者最高的权威,在历史性的非此即彼的决断时刻更多地仿效那个来自丹麦的"新教神学家",而不是满足他本人所从属于其中的罗马教会的传统规条。

1923年施米特受这样一种对立的影响,即西欧的教育、道德和文明以及俄国的野蛮,这种对立十月革命后似乎在自由主义还是布尔什维克主义的两难选择中达到了政治上具体的尖锐化程度。施米特知道,它与那种最终的、"伟大的决断"毫不相干,"这种决断不再容许任何调停"。局面是如此混乱,选择是如此显而易见地缺乏终末论的尖锐化,以至于纽曼大主教的指导性原则无法得以直接地应用:*天主教与无神论之间没有妥协*。① 如果无神论以另外一种面目出现,那又如何办呢? 如果在很多战线上能够发现敌人的踪影,那又如何决断呢?

施米特没有否认教会的特殊立场,在对自己的信仰进行一番重申后他继续道:

> 考虑到"在自然情形下"其超越一切的持久性,天主教教会在此没有必要作出决断,在此它也将成为所有幸存者的综合点(complexio)。它乃是继承者。然而,尽管如此,当今的时代、目前的局势以及当今的这一代人都无法规避这种决断。在此,即使教会能够宣称自己不偏向斗争中的任何一方,但在事实上它仍然不得不与其中的某一方站在一起,比如,正像它十九世纪的上半叶站在反革命的一方那样。

也就是说,教会站在了政治神学家伯纳德、梅斯特、多诺佐·柯特的一边。② 为了表明必要的谨慎以显示"当今时代的不可逃避的决断"必须如何得出结论,施米特对一个发生在已过去了很久的时代的"决断"进行了推测。他离开当代,回到了半个世纪以前的历史上的那个"具有

---

① 《政治的神学》,页49(69)。

② 《政治的浪漫派》,页79-80(52)。

象征意义的前哨战”,即巴枯宁与政治神学家马志尼的斗争。“在此我相信”,施米特拐弯抹角地说道,

> 在那场巴枯宁的前哨战中,天主教会以及天主教的人性概念站在西欧文明及其观念一边,它更接近于马志尼,而远离那个无政府主义的俄国人的无神论的社会主义。[①]

当我们回想起马志尼这个名字可以代表自由主义或者共济会主义这一施米特所谓的18世纪大公主义(Katholizismus)“在欧洲的最后对手”,然而与此同时在“理念”、“道德”和“文明”的意义上也可以代表一种“对于上帝的信仰”,代表一种宽泛意义上的“宗教”,甚至代表一种“民族的热情”时,施米特的回答是如何拐弯抹角就变得更加清楚了。[②]相比之下,只有这一反对“俄国苏维埃共和国”的野蛮人及其无神论的社会主义的决断才能获得一个清晰的轮廓。诚然,在同一段落中施米特这样说道:

> 在这位俄国人反对西欧教养的仇恨中,与自由主义和德国的马克思主义相比,可能存在着更多的基督教的因素;与明目张胆的社会主义的无神论相比,伟大的天主教人士把自由主义看作更为可怕的敌人;最后,在这种无形式性中或许蕴涵着一种新形式的力量,这种力量甚至能够重新塑造这个经济—技术时代。[③]

没有什么事情是不可能的,几乎所有的一切在未来某个时刻都有可能被证明为正确的或是错误的。由此,施米特为自己准备好了其十年后能够予以追溯的最重要的理由,即为了使自己确信:1933年3月国家社会主义胜利后,他的转向在政治神学上是可以自我辩解的。

---

① 《政治的浪漫派》,页80(强调号为我所加)。在1925年的第二个版本中,最后一句话写得更加小心:“……与那个无政府主义的俄国人的无神论的社会主义相比,更接近马志尼”(页53)。

② 《政治的浪漫派》,页73、75(48、49)。

③ 《政治的浪漫派》,页79(52)。

另外一些观点加入到了这一动荡的十年。施米特将其后期对于马志尼的选择形成文字的几个月后，他目击了“在意大利土地上”“民族热情”是如何挣脱“英国自由主义的意识形态”的束缚并脱颖而出的。[①]墨索里尼既不是自由主义者，也不是共济会主义者。伴随着意大利法西斯的出现，一种新的政治构成登上了欧洲的舞台，对于施米特来说，它仅在如下方面才是可取的，即它打出一副坚决反对普遍主义的架势，尤其树起了“保护你自己”的旗帜。

1933年，相似的事情轮到了德国国家社会主义：“民族神话”的工具化成为对抗那种企图攫取一切、吞噬一切的“世界国家”的令人恐怖的终末图景的实现的充满希望的战略。1923年到1933年的十年间，他满怀崇敬地追随着墨索里尼的脚步，与此同时，这样一种信念也日益增长，自由主义与马克思主义本质上且在“行而上学”上是相互协调一致的，自由主义的遗产决定性地残留于马克思主义中，马克思主义“只不过是19世纪的自由主义思维方式的应用”。自由主义与马克思主义的联手成为当今的“新宗教”，这一宗教起源于一个“充满了虚幻和欺骗的世纪”，支配着一大堆共同的教条，追求着共同的反政治的目标，这使得法西斯主义和国家社会主义似乎成为决定性的、并且在“权威的解决”这一希望破灭的地方成为唯一具有实质意义的政治的对蹠者(Antipode)。[②] 第三个因素可能使施米特的自我辩护变得容易一些。与任何其他政治势力不同的是，国家社会主义诉诸于“历史性”和“命运”。

哪一个群众运动接近于这样一种“神秘”以至于认为所有的历史真理只有一次是真实的？这里难道不是存在一种与施米特自身的“历史观念”及其基督教的历史信仰的共鸣吗？在这一新的对于命运的信仰中——它可能显得是如此的混乱、粗俗和反基督教——难道不是至少蕴涵着反对过于强大的“技术宗教”的解毒剂吗？

毫无疑问的是，正是由于其诉诸于历史性以及历史行动的优先性，国家社会主义才在基督教神学家——无论是新教方面的还是天主教方

---

① 《当今议会制的精神史状况》，页65(89)。

② 参《法西斯主义的本质和形成》，页113；《立场和概念》，页114)；《政治的概念》第三版，页55-56。

面的,有名望的还是没有名望的——中赢得了赞同和同情。[①] 它搭建了这样一个桥梁,经由这个桥梁所有受他们支持的"民族运动"得以通行。如此以来,"保护你自己"以及反对自由主义和马克思主义的"行动主义的行而上学"的立场有助于如下局面的形成,即"当今时代那个无可规避的决断"在政治神学家赫施(Emanuel Hirsch)以及高嘉登(Friedrich Gogarten)那里、在施米特神学界的朋友埃施怀拉(Karl Eschweiler)以及巴鸿(Hans Barion)那里、以及在一个叫做阿尔豪斯(Paul Althaus)或基特尔(Gerhart Kittel)那里得出了相同的结论。

五年后,施米特以多种方式改变了主意。他发表于 1938 年 7 月 11 日的关于利维坦的著作也批评了当时占统治地位的政权。期盼能够"引领领袖"这一幻想几乎完全破灭了,残留下来的只是在此之前这一幻想带来的悲惨结局。自从"党卫军"1936 年底将其天主教背景在国社党权力机构面前予以"暴光",施米特就不再担任党内职务了。

如果说在这本书的结尾之处施米特是这样提到霍布斯的,即霍布斯"对我们来说乃是一个拥有伟大的政治经历的真正的老师",并且在这句话的前几行里将这位英国人的"对于我们来说仍然清晰可见的且

---

① Rudolf Bultmann——他没有转向国家社会主义——在其 1933 年的讲演《神学大百科》中对国家社会主义运动唯一持原谅态度的乃是那种典型的"对于有限存在的历史性的隐秘知识",它寓居于这一"运动"之中,并且将这个运动置于从克尔凯郭尔到辩证神学的为"历史意识"而斗争的传统之中:

> 运动的真正的积极的力量在某种意识形态中将其提升到自我意识的高度,这种意识形态威胁着要遮蔽并由此窒息这种力量。这种力量来源于一种关于有限存在的历史性的知识,它是这样一种知识,即具体的历史给定性及其要求,以及具体的历史决断构成了生活的实在性。由此,理想主义、理性主义、自由主义和民主主义都被予以拒绝,倘若永恒的理念要想在这些主义中为生活提出要求并提供实在性,而且要想使个体与普遍相适应的话……然而,在对于理想主义和理性主义的反击中,存在着陷入浪漫主义和物质主义的生物学中的巨大危险。构成我们的实在性的生活的具体给定性只能是诸种历史的给定性。(《神学大百科》,页 64。)

请比较 Gogarten,《我信仰三位一体的上帝:一项关于信仰和历史的研究》,耶拿,1926 年,页 43、44 - 45、78、81、100 - 102、123、180。Emanuel Hirsch,《哲学和神学眼中的当代精神状况:理解 1933 年的德国的学术讲演》,哥廷根,1934 年,页 32 - 33、35 - 36。《基督教的自由和政治的责任》,汉堡,1935 年,页 19。Konrad Weiss,"本质和历史的政治张力",收入《同道者》,第 13 卷,第 1 册,1933 年,页 39、40、42 - 43、44。

持续不断地富有教益的功绩”确定为“与形形色色的间接权力进行斗争的伟大的理论家的功绩”，那么这本书中所归之于霍布斯的那种无与伦比的明确的且无条件的称赞或许搀杂了施米特自身的经验，这种经验乃是施米特在第三帝国的最初几年里与诸如从罗森伯格政府(Amt)到党卫队各种党组织以及国社党的接触中获得的。有针对性地援引对于间接权力——无论它以何种形式出现并提出其诉求——的攻击无论如何很难避开在政治上颇为警觉的同时代人的注意。[①] 这同样适用于那种与霍布斯的立场相关的尖锐的“翻版”。比如这么一句话：

> 理性的国家权力尤其要承担政治风险且在此意义上保护国民并为国民的安全负起责任。如果这种保护终止了，国家本身也就不复存在了，而且服从的义务也不再有约束力。那么个体将重新获得其“自然的”自由。[②]

如果将霍布斯当作“资产阶级法治国和宪法国家的精神之父”，那么事情将会变得更加复杂。[③] 这里至少存在着新的泛音(Oberteone)。在施米特所引征的一位1930年以后改宗国家社会主义的法学家的断言——“与此同时”霍布斯“应该被看作‘实证法治国’的理论家”——中显露出他晚期对于那种“资产阶级法治国”的尊重，而他十年前曾对这种国家进行过尖锐的攻击，从1933年到1936年他曾积极地参与过毁灭这种国家的工作。[④]“总体性的领袖国家”诞生五年之后，此前对“资

---

① 《霍布斯国家学说中的利维坦》，页131-132；尤其是参页116-117。

② 《霍布斯国家学说中的利维坦》，页113。

③ 《霍布斯国家学说中的利维坦》，页103、114；参页100-102、110-111，尤其是页70-72；请注意本书第三章页164、169、178、179。

④ 《关于“法制国”的争论意味着什么？》页191、192有这样两段话：

> 在德国19世纪的历史情境中，“法制国”乃是与以下两种国家相对立的反概念：与一种基督教的、由此被宗教决定的国家观念相对立，也与一种被理解为伦理国家的观念——亦即黑格尔国家哲学中的普鲁士官僚国家——相对立。法制国是为了反抗这两个对手才应运而生的。这是它的出身，它的本源，如果允许我这么说的话：它的仇恨。(转下页)

产阶级法治国”的变本加厉的谩骂似乎[①] 缓和了许多,“法无明文不为罪”之类的惯用语的意义既不要求一种伸展得很开的法学讨论,也不是要求针对“不受惩罚不为罪”这一假定作出辩护。[①]

有着无法估量的更加重要的意义的乃是1938年施米特对于利维坦的“安全国家”所进行的基本解释。尤其是,正像我们所看到的,由施米特(从对立面)发展出来的论题——“宗教与政治的一体化”在基督教时代之后就无法予以“政治”地解决,亦即无法建立在“人的事功”这一基础之上——的政治紧迫性就无须解释了。这本书中针对这个政权所说的最重要的一句话很可能是:*任何神圣的东西都无法从外部予以强加*。在接下来的两行句子里,施米特引述了尼禄政权下的“塞内卡的政治处境”。这个段落——从中可以找到这一引述——以一种罕见的较为温和的方式开始:“但是,如果公共权力真的还想成为公共的,如果国家和教派将内在信仰挤压到私人领域”,或者——正像每个读者都有可能予以发挥的——它们不再能够触及这种私人信仰,“那么一个民族的灵魂将踏上一条通向内心深处的‘神秘之旅’。那么一种沉默和寂静的反作用力将繁荣滋长。”[②]

一个基督教国家能够从当时还完全是一个基督教民族的宗教信仰中获得其总体性和完整性;作为伦理和客观理性国度的国家还能够达到一种总体性,且无论如何超越于资产阶级法社会;而19世纪的法制国只不过是作为个人主义的资产阶级社会的手段和工具的中立性国家。

亦参页198、199、201;此外参《法律实践的五个指导原则》,柏林,1933年,尤其是第四个和第五个指导原则;“国家社会主义的法律思想”,《德国法》,第4卷,第10期,1934年5月25日,页229;“领袖保卫法律”,《德国法学家报》,第39卷,第15期,1934年8月1日,第946、947、948、949栏(《立场和概念》,页200、201、203);《法学思想的三种类型》,页35、58-59;“自由的宪法”,《德国法学家报》,第40卷,第19期,1935年10月1日,第1133、1135栏;《关于法制国的争论》的后记,页86、88。

① 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页111、113-114、115。在其文集《立场和概念》中,施米特并没有将他的写于1928年的文章“资产阶级法制国”收进去。关于施米特早先对于“*在没有相关法律的情形下不得定罪*”。这一原则的批判,请看《国家社会主义的法学思想》,页228,以及“德国法学家的道路”,《德国法学家报》,第39卷,第11期,1934年6月1日,第692-693栏。

② 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页94-95。在《从被掳中获救》(页21)中施米特以曲解的叙述援引了这两个原则,以表明以下情形丝毫也没有变化,即施米特归之于1945-1946年的章节的意图针对的是1938年时的意图。在第三帝国期间,这整本书,尤其是页94-95的更为细心的读者能够发现这一点。参本书第三章,页176以下以及注释第138和139条。

面对这么一本书——它使我们足够清晰地回想到“内在性相对于外在性的最终优势”、“彼岸世界相对于此岸世界的最终优势”并且以寓言的形式强化和表达了这么一种信念即利维坦被悬挂在上帝的钓鱼钩上——的政治—神学定位，我们能够添加什么呢？

这位基督教的爱培美修斯的这一变化并不包括其反犹主义的立场。《霍布斯国家理论中的利维坦》——如果撇开其对于国家社会主义这一信仰或错误信仰的对抗不提——乃是一本反犹主义的书。其反犹主义的诋毁绝不仅仅是为了掩饰其对政权的批评。施米特运用各种修辞手段将他所反对的立场与犹太教联系在一起，并以霍布斯自身立场的分裂为开端，即把霍布斯分解为一个“仍然保持其民族信仰”的英国人和一个倡导自由主义哲学的名叫斯宾诺莎的“犹太哲学家”。在其关于“宗教和政治的一体化”的侵蚀和最终崩溃的戏剧性表述中——施米特借助这一描述为了论证霍布斯的事业的“失败”——三个最引人注目的恶作剧的主要角色被分配给了斯宾诺莎、门德尔松和斯塔尔。[①]

拥有如此演员阵容的无赖剧目或许是一种对一项根本不合时宜的计划的合乎时宜的且有效的包装。但是它不仅仅是一种包装。施米特对于哲学家斯宾诺莎的道德义愤已抵达其存在的最为内在的核心，[②]而且他施之于政治神学家“斯塔尔－约尔松”的刻骨仇恨是任何言辞都无法表达的。[③]也许，施米特对于这三个代表人——他把他们挑选出

---

① 《霍布斯国家学说中的利维坦》，页 16－18、86－89、92－94、106－110、118、124。

② 施米特的道德义愤在施特劳斯研究斯宾诺莎的那本书的第一页上所添加的批注中体现了出来，在这本书中施米特在对他特别重要的段落上做了 6 个标记。最后一个标记与第 228 页上的一个较长的注释有关，在另外一个有着核心的重要性的地方，施米特再次回忆起这个注释（参本书第三章，第 148 条注释）。

在这个注释中，借助一个关于斯宾诺莎以快乐的心情密切观察蜘蛛和苍蝇之间的争斗的传记资料，施特劳斯阐明了“目击者斯宾诺莎的欢乐”。施米特为这本书开始的评语加了这样一个惊呼：*凶残的*。在记述体现斯宾诺莎的“凶残的态度”那个事例的前三页，在文本中（在施特劳斯阐述斯宾诺莎的自然法思想的那个段落）施米特注意到了斯宾诺莎的一句话，关于这句话他在其《语汇》中说道，它是“曾经给予上帝和人类的最厚颜无耻的侮辱”。参本书第一章，页 33 以下。

③ 在 1933－1938 年间，Stahl 是最为频繁地被施米特指名道姓地予以攻击和辱骂的敌人。在《政治的概念》第三版里，这种攻击就开始了：

> 这个守旧之士更换了他的信仰和民族，改变了他的名字，随即开始给德国人教导起了虔诚、连续性和传统。他认为德国的黑格尔“空洞且不真实”，“没有趣味”，而且“缺乏安慰”（页 44；参本书第三章注释 99）。（转下页）

来作为“犹太人不知疲倦的精神”的典范,并认为他们的业绩乃是有目的地“挖墙脚”——的所作所为的具体评断与他为了达到自己的目的而将他们的所作所为予以戏剧化的再现是两码事。

无可置疑的是,他把这一去基督教的现代过程归咎于这些“犹太人”——其次才是哲学家们——所施加的深远影响。伴随着这一现代过程,施米特发现,基督教与犹太教之间几乎绵延两千年的争斗迈上了一个新的阶段,在世界历史上的各种信仰斗争中,这一斗争占据着独特

施米特在其“在反对犹太精神的斗争中的德国法学”(《法学中的犹太教》,柏林,1936年,第1期)里这样谈到“那个犹太人 Stahl - Jolson”以及其他人:

> 与其他的、晚近一些的犹太人——他们很遗憾地变得不再是犹太人——相比,将他说成是一个模范的、守旧的犹太人是完全错误的。这里存在着一个危险的对于这样一个重要认识的误解,即:伴随着每一次整体形势的改变,伴随着每一个崭新的历史篇章,它们是如此地迅捷,以至于我们需要打起十二分精神才能跟得上趟,某种犹太人的整体态度的改变以及魔鬼般的狡诈的改头换面也粉墨登场了,与此相比,那种对于单个的混入其中的犹太人个体的主观的轻信性的追问就无关痛痒了(页33;以及《德国法学家报》,第41卷,第20期,1936年10月15日,第1198栏)。

此外参《国家,运动,人民》,页30;《关于“法制国”的争论意味着什么?》,页192 - 193;《关于法制国的争论》的后记,页86;《立场和概念》,页275、293。1938年施米特据说试图保卫自己以反对他发起的战役的批评者们:“由于我的以下声明,即‘我看不透这位 Stahl - Jolson 的灵魂’(请比较《德国法学家报》,1936年,页1197),人们向我脸上抹黑,但他们从不问我一声,这个声明会把我引上哪一条路”(《霍布斯国家学说中的利维坦》,页109注释)。

如经常有的情形那样,施米特对他引述的声明作了看上去微不足道、但实际上却是重要的改动,可是,这个声明丝毫没有对这个曾被施米特穷追不舍的问题提供说明:

> 这些犹太人很快觉察到,哪里是他们可以拉动的德国的核心。我们不需要把这个特点归功于他们,以使我们接通这个节摆装置。这个特点就扎根于犹太人的整体处境之中,扎根于与德国精神财富相比所处的寄生性的、策略上的、商人的关系中。即使一个如此恶劣的、可怕的改头换面——正如它植根于 Stahl - Jolson 的整体生命那样——已经再也不能蒙混过关了。如果人们一再强调,所谓的这个人“主观上是诚实的”,就算是这样吧,但我仍然要作这样的补充:我看不透这个犹太人的灵魂,而且我们根本找不到通向这个犹太人的最为内在的本质的入口(第1197栏,强调号为我所加)。

的地位。因为,根据布鲁诺·鲍尔[①]——尤其是因为其犹太教作品而深受施米特敬重——的著名说法,犹太教乃是“对于基督教的神圣起源的根深蒂固的(incorporirte)怀疑,且是这样一种宗教的宗教上的敌人,这种宗教宣称自己是已完成的、唯一合法的宗教,却甚至连 它由之而生的小暗礁都不能逾越”。[②] 犹太教从一开始就毫不犹豫地否认“耶稣就是基督”。

施米特的对犹太人的敌意归根结底乃是出自他的启示信仰。这种敌意乃是基督教的反犹主义的充满恐惧的传统,这一切从没有促使他与国家社会主义者的反犹主义——它从另外的源泉获得灵感——划清界限。相反地,经过仔细考察,人们不得不承认,对于“犹太人”的仇视乃是最持久地将施米特与国家社会主义联合起来的因素。据说他在

---

① 除了1843年由于马克思的回答而变得有名的犹太人问题之外,《异乡人中的犹太教》(柏林,1963年)已经为20世纪上半叶的排犹论战准备好了所有的火药。在他1945-1946年冬天给Erich Przywara的“寄存物”——其中,它“优先地”点了Bruno Bauer的名——中,施米特提到了这两个小册子,以便此后将他的物品交托给这位神父:

> 在一本流亡者卡尔·勒维特的书《从黑格尔到尼采》中,Bruno Bauer意义上的精神历史的足迹似乎已经得以说明。但是,勒维特对Bruno Bauer的关于犹太人的作品只字未提,由此只是一个典型的德国—新教的愿望,以至于那本名为《从黑格尔到尼采》的书好像戴着一条绑在中世纪犹太会堂的雕塑上的领带来到我们面前。

在公开场合,施米特却保持着谨慎:

> 即使是像Ernst Barnikol那样勤奋的学者,以及像勒维特那样的精神史上的知情人,也没有成功地将他(Bruno Bauer)的精神生命揭示出来……勒维特把Bruno Bauer的实质性问题丢弃了。(《柯特四论》,页99以及页99注释1,强调号为我所加。)

② Bruno Bauer,《犹太人问题》,Braunschweig,1843年,页114。“基督教世界反对犹太教的敌意由此完满地得以解释,并建立在它们双方的本质关系之上。双方中的任何一方都不能够让对方存在,彼此也不认可对方;当其中一方存在,另一方就无法存在;每一方都相信自己乃是绝对真理,因此,当一方承认另一方并放弃自己时,这就等于它否认自己是真理”(页16)。

我们必须补充的是,施米特难道没有分享Bruno Bauer的冲突将在某个更高的真理中予以历史地扬弃的信仰吗? 参Yosef Hayim Yerushalmi,《佛罗伊德的摩西:可终止的与不可终止的犹太教》,纽黑文,1991年,页91-92、94。

1933年5月1日加入国社党几天之后才第一次参与了反犹论战。[1] 一直到第三帝国灭亡,施米特都忠实于反犹主义,这种反犹主义能够在任何一个"面具"之下识别出"犹太人"的痕迹,并且不承认任何与基督教有区别的教派、精神或者政治决断。在其"与犹太精神作斗争"这一公共影响力的巅峰,即在1936年10月3日和4日由他组织的"法理学中的犹太教"的会议上,施米特在他曾发表过的最丑恶的长篇大论中表明了他想在这场国家社会主义反对"犹太教和布尔什维克主义"的斗争中穿凿附会什么东西——在其开幕词的一开始他如此宣称道:

> 这场斗争的最深刻的也是最终的意义——以及我们今天的工作的意义极其明确地存在于元首的这么一句话中:"通过抵御犹太人,我为上帝的事功而战"。[2]

据说,反对犹太人的最深刻也是最终的意义就蕴涵于这句话中,而说出这一意义的人却不必对这句话有任何理解;这一被施米特逐字引征并予以疏体排的出自《我的斗争》的唯一的句子对他如此重要,以至

① "德国革命的充分权利",1933年5月12日社论,《德意志观察家》,以及1933年5月31日在同一份刊物上所发表的社论,"德国知识分子"。参《关于"法制国"的争论意味着什么?》,页191-193;《自由的宪法》,第1133-1135栏;《关于法制国的争论》后记,页86;《禁止外部权力干涉的国际法大空间秩序》,页64;"作为法学体系构成的例证的'普通德国国家法'",《整体的国家科学期刊》,第100卷,第1/2期,1940年,页13-14、22。参本章注释78,以及本书第二章注释101。

② "与犹太精神作斗争的德国法学",帝国署长官(Reichsgruppenwalter)卡尔·施米特的科学讲演开幕辞,页14。在其结束语中施米特说道:

> 如果出于客观的理由一定得引证犹太作者,只须加上"犹太的"这一补充性说明。仅仅说出"犹太的"就能形成某种有效的祛除。(页30,强调号为我所加。)

以前施米特曾经这样宣称:

> 附加上"犹太的"这样的字眼和标记绝非是可有可无的,而是具有本质重要性的,因为我们无法阻挡犹太作家使用德国的语言。否则,就无法纯洁我们的法学文献。与那些反对犹太人——这些犹太人辗转腾挪于普遍的抽象的术语中,借助这些术语所有的犹太人都在具体的情境中安然无恙——的伟大解释相比,今天谁写Stahl-Jolson,谁就由此以一种真正科学的明晰性解释了更多的东西。(页30;《德国法学家报》,第1195/1196栏。)

于他第二次引用了它并把它作为其闭幕词的结束语。[①] 同样地,这句话的意涵属于“一个基督教的爱培美修斯的糟糕的、不值得的、然而却是真实的事件”。对于这句话,施米特也可能会声称自己被应允了一种“天命”的冒险行动并试图回答“历史的召唤”。难道一种试图听命于“历史”的行动能够排除那些服务于“上帝的事功”的任何事情以及任何人吗?

1945年后施米特对于“犹太人”的敌意在根本上并没有改变。当然,在公共场合他有所克制。以前的“反对犹太精神的斗争”的其中一部分在施米特的“反对犹太法律的战役”中得以继续下去并将其冠之为“律法”性思维的名称,[②] 战斗的另外一部分在其试图表达一种充分权衡了当今的政治神学处境的“基督教的历史观点”的努力中得以体现。同样地,自从他将其自身的事件界定为一个基督教的爱培美修斯的事件——也就说,他是一个受困于历史的错误的基督徒,然而正像人们所假定的,他在事后能够觉察到这一点——之后,他相信“犹太人”必须予以抵御。

从其死后才公开的“1947至1951年的笔记”中我们得知,别的不说,施米特把自己看作遭受“基督的谋害者”迫害的人。[③] 三十年代时他把侵蚀基督教的国家、教会和民族的罪魁祸手归咎于基督的谋害者,而如今他的这一判断并没有发生任何改变,虽然他不再提及所谓的“适应环境的精湛技巧”,也不再提及所谓的“犹太人的趋于登峰造极的适应能力”或者“犹太人的一贯做派中所独有的恶魔般的诡秘性”。为一

① “与犹太精神作斗争的德国法学”,结束语,页34(《德国法学家报》,第1199栏)。引文见《我的奋斗》,页70。从Thomas Heerich和Manfred Lauermann的论文“在卡尔·施米特那里的霍布斯—斯宾诺莎的对峙(1938年)”[发表于《斯宾诺莎研究》,1991年7月(准确说是1993年),页112注释23]我得知,出自《我的奋斗》的“领袖语录”同样被教会的显要在各种公众活动中使用,1933年8月20日在柏林-瑙蕴昆体育场举行的“天主教青年会毕业典礼”上用的就是这句格言。

② 《语汇》,页64;参页57、85、154、209、287。《国家社会主义的法学思想》,页226-227;《法学思想的三种类型》,页9、15、31、35;“与犹太精神作斗争的德国法学”,结束语,页28(《德国法学家报》,第1193栏);《禁止外部权力干涉的国际法大空间秩序》,页12;“作为法学体系构成的例证的‘普通德国国家法’”,页19、22、24;《法国精神的形成》,页7-8;《欧洲法学的处境》,页23、30(《1924-1954年间的宪法学文集》,页411、422-423);《欧洲公法的国际法中的大地法》,页38-42、44-45;《1924-1954年间的宪法学文集》,页449和502;《法—占取—命名》,页96-97、98-100、104。

③ 《语汇》,页232;参页18、61、91、169、241、255、319。

句他感受为“卑鄙的叮咬”的评论所刺激,施米特是这样评论“‘斯塔尔’事件”的,它“严重伤害”了他。[①] 然而,显然施米特并没有收回下面这些对于犹太人的谴责:比如他以前对十九世纪“犹太阵营中”的那些“最放肆的人”的攻击,在这一阵营中,“每一个人在经济、舆论、艺术和科学中都占有其一席之地”;比如他对于那位“犹太哲学家”的揭秘,对于这些犹太人而言,“基督教的洗礼仪式不仅——正像年轻的海涅那样——是帮助他们踏入‘社会’的‘前庭的门票’,而且也是帮助他们进入当时仍然稳固的德意志国家这一圣地的通行证”,他们甚至“以他们所占据的高层职位为据点”能够使“国家、国王、贵族以及福音书教会在意识形态上变得混淆不堪、在精神上变得一蹶不振”。[②] 与 1938 年相比,1950 年时的施米特仍然丝毫不怀疑这一事实,斯塔尔的工作遵循了“犹太民族的一贯策略”并且“有目的地、本能地”继续着据说是由斯宾诺莎开启的事业——这一判断被下面的一个评论所暗示,而这个评论在这一语境中变得再清楚不过了:

> 犹太人所带来的拯救?还是犹太人所带来的毁灭?(Salus ex Judaeis? Perditio ex Judaeis?)。当务之急是阻止这些咄咄逼人的犹太人(Judaeis)!当我们这些基督徒陷于纷争之时,犹太人悄悄地溜了进来。只要我们没有认清这一点,我们就没有获救的希望。斯宾诺莎乃是第一个溜进来的人。[③]

因此,至少与拯救同样重要的事情取决于,我们是否能够搞清楚“犹太人”对于基督教民族施加了何种影响,他们以何种方式参与了我们的各种事务,以及他们是如何溜进我们的历史中的。为了能够识别他们“溜进来”、“中立化”以及其他一些花招的不可告人的计划和最终目的,人们必须知道,“犹太人”是如何解释世界历史的。关于这一点施米特在其《大地与海洋》中是这么写的:

---

① 《语汇》,页 150。1945 年后施米特不再使用 Stahl(指“钢”这种东西)这个名字了。因此,为了练习,他需要坚持使用 Stahl - Jolson 这个名字,而不公开地有所偏离(参本章第 82 条注释)。

② 《霍布斯国家学说中的利维坦》,页 108 - 109。

③ 《语汇》,页 290。

> 根据中世纪犹太教神秘教义的说法，根据所谓的卡巴拉主义者，世界历史乃是强壮的巨鲸即利维坦与同样强壮的陆地动物波黑墨特——人们将其想像为一种公牛或者大象——之间的一场较量。

按照施米特的解释，卡巴拉主义者的打算是，这两个彼此争斗的势力相互消灭对方。

> 然而犹太人——他们继续说道——却站在一旁袖手旁观。他们吃掉这两个同归于尽的动物的肉，剥掉它们的皮，用它们的毛发搭起了一个漂亮的帐篷，庆祝欢乐的千禧年盛宴。这就是犹太人所谓的历史。这位被经常引用的把历史解释为利维坦的盛宴的卡巴拉主义者叫做以撒·阿伯拉维尔（Issak Abravanel）。[①]

这一对于犹太人的隐秘计划的揭秘，这种施米特的对于“世界历史的反思”，使得每一个读者能够以施米特所希望的方式理解“犹太人”的各种活动，而不论它关乎斯宾诺莎或斯塔尔或迪斯累利，据说在施米特的同一本书中，迪斯累利被看作“十九世纪的阿伯拉维尔，一个行家里手，一个闪族的智慧之士。”[②] 与斯塔尔相比，本杰明·迪斯累利不仅仅爬上了相当高级和具有强大影响力的“政府职位”，而且还导致了更加持久、更加危险的“意识形态的混乱”：“很多被非犹太人贪婪地吞噬掉

---

① 《陆地与海洋：一项世界史的考察》，莱比锡，1942年，页9－10（第二次修订版，斯图加特，1954年，页8）。关于Abravanel，施米特接着告诉读者：

> 他生活于1437年至1508年，这是一个大发现的时代，他最先是葡萄牙国王的司库，此后是卡斯提林（Kastilien）国王的司库，1508年作为一个伟大的人物死于威尼斯。因此，他通晓这个世界及其财富，且知道它意味着什么。

施米特没有提及Abravanel在其一生中曾经三次被迫流亡、死时没有亲人在场这些事情。关于Abravanel的传记——其中，对犹太人的迫害在天主教宗教裁判的进程中扮演着重要角色——请参J. B. Trent和H. M. Loewe编，《Isaac Abravanel：六篇讲演》，剑桥，1937年，页XX－XXVII。关于他的政治神学——它对于基督教僧侣制度的影响是决定性的——请参上书，页105、107、109－110、117、122－129。“他的灵魂乃是一个神父的灵魂”（利奥·施特劳斯语）。

② 《陆地与海洋》，页67（参第二版，页56）。

的颇具目的性的建议和举措正是来自于他。"[1]

直至施米特生命的最后时刻,最使他愤怒的事情乃是迪斯累利的小说《堂克累德:或者新的圣战》,其中这样写道:基督教乃是面向大众的犹太教,但仍旧是犹太教。[2] 施米特不仅在这句话中所归之于犹太教的那种优越性的诉求中感受到了一种挑战,[3] 而且更多地而且当务之急地乃是从如下事实中感受到了挑战,即迪斯累利的"颇具目的性的建议和举措"使得基督教似乎成了犹太教的工具,并将基督教的历史解释为是犹太历史的一部分或者是以另外的方式的延续。[4] 面对这一关于犹太教和基督教之间的关系的解释——这一解释也为"非犹太教徒和非基督教徒热心地宣扬着"[5],对于"基督教历史的意义"的反思在施

---

① 《陆地与海洋》,页67,第二版中被改为:"好多他所宣讲的关于作为考察世界史的线索的仇恨以及关于犹太教和基督教的学说,被非犹太教徒和非基督徒热心地传播着"(页56)。

② 迪斯累利,《堂克累德:或者新圣战》(Tancred: or, The New Crusad),伦敦,1847年,VI,4;Langdon - Davies编,伦敦/爱丁堡,1904年,页505。施米特把迪斯累利的这句话称为"闻所未闻的罪孽"(《语汇》,页268)。Jacob Taubes不仅试图证明他的政治神学的优越性,而且试图在最敏感的地方打击施米特,他在为这位"反革命的启示预言家"所致的悼文中这样宣称:"基督教对于施米特而言就是'面向大众的犹太教',他总是渴望反抗它的权力。但是,施米特越来越深刻地意识到,这样一种反对上帝和历史的'抗议'是多么的无力。"见 Ad Schmitt: gegenstrebige Fügung(致施米特:充满张力的建构),柏林,1987年,页25;参页51-52、60、61、75,以及《保罗的政治神学》,慕尼黑,1993年,页96、105。

③ 在另外一个段落,迪斯累利借助犹太女人 Eva 之口对 Tancred 说:"我们都同意,半个基督教世界崇拜一位女性犹太人,另外一半崇拜一位男性犹太人。让我再问你一个问题。你认为哪一个种族更优秀呢?是被崇拜者还是崇拜者呢?"《堂克累德:或者新的圣战》,III,4,页232。

④ "以色列的子孙们,当你们回忆起正是你们创造了基督教,你们就会原谅那些基督徒,即使他们的汽车棒极了!"《堂克累德》,VI,4,页510;参 III,4,页231;也参 Bruno Mauer,《迪斯累利的浪漫主义的帝国主义与俾斯麦的社会主义的帝国主义》,Chemnitz,1882年,页52-56。

⑤ 在其笔记中施米特偶尔会提到"迪斯累利们"(《语汇》,页142)。Ernst Jünger1941年12月21日将一份由 Ludwig Klages 编且附有一个长篇导论的文集《片段和讲演》交给施米特,这本文集选自 Alfred Schuler 的遗著(莱比锡,1940年)。在给 Jünger 的献词中,施米特把 Klages 的导论称为"一个充满妒嫉的德国人的煞费苦心,一个浑身被毒药泡得肿胀的江湖郎中的煞费苦心,一个信奉迪斯累利的排犹者的煞费苦心"(Ernst Jünger,"作者与作者身份——补遗",收入《十字路口》,第17卷,1987/88,页192)。这位"信奉迪斯累利的排犹者"Klages声称,"尽管犹太人故意地、而多数基督徒无意地掩饰事情的真相,但是,那种所谓的基督教,不管它以什么形式出现,只不过是犹大的一个工具罢了,过去是,现在还是"(《片段与讲演》,页44)。在反对"基督教中的犹太教"时,Klages公开地引证迪斯累利的说法,即基督教乃是"面向大众的犹太教"(页44-45)。"然而,谁没有在基督教中识别出犹太教,他就根本不了解基督教"(页49)。

米特那里就显得最为重要了。其中还有这么一个记忆值得予以反思，“犹太人在那位救世主被钉前的呼叫——‘除了恺撒我们没有王’——在政治上和历史上意味着什么(约翰福音,19章15节)”。施米特不是在表述或解释“基督教中世纪时的每一位神学家所知道”的东西。[①] 但是,他的这种有目的的建议以及深思熟虑的举措的意涵是不难识别的。

施米特在四十年代与五十年代进行的政治—神学的斗争本质上乃是关于历史解释的斗争。它首先适用于与犹太教的斗争,这一斗争导向了对于基督教继承权的正当性的争论,并最终与“犹太人”到底在基督教历史上占据一种什么位置有关联。由此,需要解决的一方面是对于世界历史的意义和进程的解释权问题,另一方面则是对于历史行动本身的积极“参与”、定位和效果的问题。因此,决非偶然的是,正是在这么一本书——它“揭露”了利维坦的千禧年盛宴这一卡巴拉主义者的“神秘教义”以及与这一教义相关联的对于世界历史的加速发展的期待——中,施米特首次为其后来的历史神学思考的核心人物予以命名,即“阻止者”或“Katechon”。[②] 或许同样决非偶然的乃是,施米特将勒维特——前不久施米特将此人列入“行家里手”之列[③] ——发表的著作《历史中的意义》当作这么一种机会,即以最集中的形式阐述“基督教的历史观的可能性”,并以最大的决心为之辩护。

然而,施米特关于历史解释的斗争并不局限于与犹太教的斗争以及反对“犹太人”的斗争。他将斗争的矛头指向启蒙的进步观念、自由主义以及马克思主义。这种斗争也同样指向异教和新异教的“非历史”的思维。它还反对古代的以及尼采家族的永恒轮回观念。在施米特关于勒维特的论文中,攻击的范围被予以最大程度地限定。由此产生的共同问题从来没有这么尖锐地浮现过。

施米特从《历史中的意义》一书中所感受到的决定性的挑战乃是勒维特的如下观点:“《新约》所传达的信息并非对于历史行动的诉求,而是对于忏悔的诉求。”[④]施米特“以勒维特的另外一句话——据说它与

---

① 《欧洲公法的国际法中的大地法》,页33;参 Erich Przywara,《文明:人的昨天和明天》,纽伦堡,1952年,页723－724,以及Bultmann,《约翰福音》,页515。

② 《陆地与海洋》,页11－12、56(10、47)。

③ 《柯特四论》,页99;参本章注释79。

④ 《历史中的意义:历史哲学的神学涵义》,芝加哥,1949年,页196。在施米特所引证的勒维特的书中,这是唯一标明页码的段落。在接下来的段落中勒维特写道:(转下页)

所有哲学的、伦理的和其他的那种中立化保持距离——来反对这句话”。那句话这样说道:

> 基督教骨子里并非是一种道德、一种教条、一种要求悔罪的布道或者比较宗教学意义上的宗教,而是一个具有无限的、不可替代的以及不可战胜的独特性的历史事件。

为了既不至于引起对于这句话的政治品性的怀疑,也不至于造成对于以下事实——即他谈论的乃是一种奇迹——的任何含糊不清,施米特又添加了三个句子:

> 它是在童贞玛利亚那里的道成肉身。这一基督教信仰乃关乎所有的历史事件。犹太人总督比拉多在那里本质上适得其所,而并非只是一个以奇怪的方式误入歧途的倒霉的家伙。①

施米特不需要特别地、明确地回想起《约翰福音》18 章和 19 章中罗马当局所提出的问题及其回答。使得施米特与犹太教、异教以及哲学分道扬镳的分歧包含于他对勒维特的回应中。② 他对“进步的”历史思维的反对,甚至后来对历史主义——它只想成为关于历史事件的历史的“理论”这么一种历史主义——的拒斥也同样包含在对勒维特的回应之中。此外,在其自身对于历史信仰的不可动摇的坚定性这一背景下,施米特只能对勒维特的关于“历史哲学的神学意涵”的研究鼓掌致意,并对勒维特的其中几个结论衷心地表示祝贺。由此,他“与勒维特都相信,异教无法承担历史的思想方式,因为它们是以循环的方式进行

> 当我们——我们必须这样做——在新约的意义上理解基督教并在现代意义上理解历史时,也就是说把它们看作一个连续的人的行动和世俗发展的过程,某种所谓的“基督教的历史”是没有意义的。对于某种基督教历史的前后矛盾的混合的唯一的、虽说也是有分量的解释在下面的事实中能够找到,即世界历史延续着它的原罪和死亡的过程,而无视终末论的事件、启示和意识。(页 197)

① 《三种可能性》,页 930(强调号为我所加)。

② 参本书第三章,页 184。

思考的”,[1] 尤其是他同意勒维特的这一观点,“启蒙主义的以及实证主义的进步信仰只是世俗化了的犹太教和基督教,并且从犹太教和基督教那里继承了‘终末’(Eschata)的观念”。勒维特的另外一句话使得施米特有机会对神圣的天意和人的规划的不可同化性进行强调。[2]

然而,在各种普罗米修斯式的宏伟规划中,它们为了“赋予意义或者更恰当地说就是为了设定意义”而往往借助于历史哲学的陈词滥调,以证明未来站在它们的一边——施米特在这一观点中发现了勒维特的历史哲学批判的特殊的现实性。[3] 在施米特看来,为了使既有的一切得以重新创造而应运而生的宏伟规划及其意义设定乃是更为可怕的事情,如果这些被自我设定的意义在西方和东方毫无二致的话,正像西方和东方在这么一个共同的目标上达成了一致,即以各自的方式实现世界的大同,在这个世界中,历史走到了它的尽头。

按照施米特的信仰,我们之所以还没有到达历史的终点乃是由于阻止者(Katechon)的作用,这种作用在“保罗致帖撒罗尼迦人的第二封

---

① 《三种可能性》,页 928;关于施米特的批评的具体收件人,可参 Helmut Quartsch(编),《Complexio Oppositorum:论施米特》,柏林,1988 年,页 154 – 156。早在 1918 年,施米特就以赞赏的口吻强调了基督教的浪漫主义者 J. A. Kanne:

> 此人的精神上的现实意义在于,他从自然哲学的合目的性的永恒圆周以及历史的无限循环和发展中毅然地跳入基督教的自相矛盾中,并由此发现了一条摆脱其冷酷的利己主义的禁锢的道路。(Kanne,《我的生平》,后记,页 68。)

参《历史的结构》,页 146 – 148、167;《语汇》,页 160、199、172、286。

② 由此,我们理解了勒维特的那句极其意味深长的话:“我们从今天向人类的历史思维的历史返回得愈远,某种规划的观念就愈益稀罕。某种人类可以推算或者甚至可以预计的神圣天意,也只不过是一个人类的规划罢了”(页 928)。

③ 以下见自《三种可能性》:

> 那些起规划和领导作用的精英们借助历史哲学的观念构造来造就他们自身以及受他们领导的大众。每种大众宣传都在这样一种证明中寻找其自明性,即它站在未来事物的一边。所有的大众信仰只不过是相信自己站在了正确的一边,而对手则站错了队,因为时间、未来以及发展于对手不利。而且,甚至那种怀疑也在如下的威胁中找到了最时髦的东西,即据说世界已失去了意义。(页 927、928)

现在我们可以理解,施米特为什么会对编辑所选择的那个标题“历史赋义的三个阶段”充满恼怒了(参本书第一章,注释 56)。

信中的一个神秘的段落”中第一次被提到。[①] 施米特依靠的是“某种阻止历史终结并抑制邪恶的力量”。准确地说,他相信那种力量的历史载体的不可中断的承继性。1947 年的 12 月他观察到:

> 人们必须能够说出最后的一千九百四十八个年头里的每一个时期的阻止者。位置从没有空着,否则我们就不会存在了。

阻止者的必要性——1942 年后施米特一再回到这一主题[②] ——来源于迄今为止那一预言中的基督与敌基督者的最后之战的缺席这一事实并由此来源于基督的迟迟不归。由此,施米特“知道”,历史中存在着阻止者,但他不知道谁将是将来的阻止者。他也不知道谁是过去的阻止者。因为,虽然人们必须识别出每一时代的阻止者,但这并不意味着他们真的就能够识别出它。从罗马帝国到耶稣会施米特能够提供一系列完全不同的候选人。他所偏爱的例证,即德意志神圣罗马帝国这一基督教帝国,从历史的眼光看仍然似乎是一个相对清晰的事例。

当然,阻止者的头衔也曾经毫不吝啬地授予了拜占庭帝国。或许同时存在着一个、两个、三个或更多的阻止者(Katechonen)? 施米特似乎倾向于这一理解。他甚至能够作这样的设想,即“这个任务的担当者乃是暂时的、短暂的、破碎的”。由此各种可能性被无限制地予以扩大。尤其是,施米特无法对如下问题进行决断,即他应该在制度中还是应该在自然性的人格那里猜测阻止者的存在。帝国是这个任务的担当者吗? 或者应该是某些官职的个体拥有者? 其中的一些人是而另外一些人不是? 比如,哈布斯堡的鲁道夫二世皇帝,施米特将他称为三十年战争之前那段时间的阻止者吗? 如何看待罗马帝国在尼禄政权这一“具

---

① 《三种可能性》,页 929。施米特从第二章第 6 行开始提到 das Katechon, quid detineat,确切地说是从第二章第 7 行开始提到 den Katechon, qui tenet。关于对保罗这个章节的解释史,参 Ernst von Dobschütz,《帖撒罗尼迦书》,哥廷根,1909 年,页 278 以下。

② “您知道我关于 katechon(阻挡)的理论,这个理论是在 1932 年提出的。我相信每个世纪都有这种力量的具体承担者,关键是要把它找出来。我以后会避免跟神学家们谈起这一点,因为我知道伟大而又可怜的柯特的悲惨命运。这是隐藏在历史的帷幕下的一个总体存在。”《语汇》,页 80(中译编者按:原文为法文)。这一构想的标注日期是否与 1932 相吻合,我还不能确定。在施米特的作品中,如果我看得不错的话,这个说法 1942 年才首次出现。

体境遇"之下的抑制性力量呢?"或许",我们可以说,"耶稣会是这种阻止者。但从1814年以后开始吗?"也许耶稣会不是。如果耶稣会阴错阳差地竟变成一个加速者又该如何解释呢?任何事情似乎都有可能发生。施米特也不避讳将如下这些人称作阻止者的某种形式:"古老的哈布斯堡王朝终结之时"的弗兰茨·约色夫(Franz Joseph)老皇帝,或者"在一个相对较小的范围"中的捷克总统马萨克(Masaryk),或者"对于波兰而言"的皮祖斯基(Pilsudski)将军。

施米特的讨论和思考——只想成为历史的、具体的、境遇的——显而易见地迷失于一种一般性中,这种一般性与主体的任意性已无法区分了。然而如果阻止者的观念无法作任何具体的定位,那么它仍然给予施米特——根据他自身的见证——一种安全感:"我相信;对我而言它是唯一的可能性,以使我作为基督徒对历史有所理解并从中发现意义。"[①]

对于阻止者(Katechon)的信仰帮助施米特保全了对于启示真理的信仰并与其自身保持一致。由此,他对这一阻止性的或抑制性的力量有着何种高度估价,这在他对两位理论家的评论中可以看得很清楚,在信仰上他与他们紧密地联系在了一起。

关于多诺佐·柯特,他这样说道,这位来自西班牙的政治神学家"之所以在神学上遭遇了失败的命运乃是由于他还不知道这一概念"。托克维尔(Tocqeville)也缺乏——因为他对阻止者不甚了了——"救恩史的稳靠",这种稳靠能够将他的历史观"从绝望中"拯救出来。因此,与施米特有所不同的是,托克维尔"并没有成为——与任何其他人相比——似乎注定要成为的那种人:基督教的爱培美修斯"。[②] 阻止者的观念可以从三个方面延展。

首先,它解释了基督重临(Parusie)的推迟,并为这一问题提供了答案,即到底由于何种原因还存在着"历史"。为了达到这一目的,保罗的表达被最先引入讨论。其次,面对那种似乎正趋于终结的摧枯拉朽的历史过程,它(Katechon)使历史行动免于遭受绝望和怀疑的危险。最

---

① 《陆地与海洋》,页11-12、56(10、47);《不自觉的加速者》,载入《帝国》,1942年4月19日;《欧洲公法的国际法中的大地法》,页28-36;《三种可能性》,页929-930;《语汇》,页63、70、113-114、253;参"另外一个黑格尔路线",收入《基督与世界》,第10卷,第30期,1957年7月25日,页2;《1924-1954年间的宪法学文集》,页385、428-429;《政治的神学续篇》,页81。

② 《语汇》,页63;参页70;《从被掳中获救》,页31(强调号为我所加)。

后,相反地,在应许的胜利这一确定性中,它以魔法的力量护佑了这样一种历史行动,这种行动反对那种对于政治和历史的轻蔑。故此,对施米特而言,阻止者"对于真正的、永远临在的、必然的终末论"乃是一种补充和修正。[①] 因为"对于那种直接的即将到来的终结的活生生的期待似乎剥夺了所有历史中的意义,并且引发了一种终末论的瘫痪,这种事例历史上层出不穷"。[②] "阻止者"的这一思想形象锻造了由终末论信仰通向"历史性"意识的桥梁。

历史应该被延长对于施米特来说为何有如此重要的意义?为什么揣测中的阻止者应该得到如此超乎寻常的关注?这一阻止者不仅"阻止"敌基督者的暂时统治而且"阻止"大获全胜的基督的回归?难道"历史"的相对自主性来自于这一事实——即经受考验的状态对于道德秩序的确定来说显得是必不可少的?难道阻止者的"观念"——尤其是认为阻止者"*在基督降生后(即公元纪年以后)*"从来也没有缺席过这一思想——是为了基督教时代的全部延续才试图确保"严酷的道德决断"的不可逃避性和不可更改性?或者那种狂热的对于阻止者的兴趣乃是建立在这样一个基础之上,即无论如何历史的终结是可怕的?

无论如何,阻止者的观念根本不能取代或抑制终末论的视角。阻止者的观念借助这一意识——即决断的斗争在过去完全有可能发生——的尖锐化从而与终末论的观念相适应并且在一定程度上延长了终末论的视角。任何时刻都不可能存在这种确信,即历史将会持续下去,其终结之时不会突然来到。"整个基督教时代"乃是"一种独特的漫长的期待,一个处于两种相同的时间性之间亦即处于罗马皇帝奥古斯都时代救世主的降临以及时间终结之时救世主的重来之间的漫长的过渡状态。"然而,

> 在这一伟大的过渡状态期间,无数新的、或长或短的尘世间的过渡状态持续不断地涌现出来,它们处于两种相同的时间性之间。[③]

---

① 参《柯特四论》,页76。
② 《三种可能性》,页929。
③ 《政治的神学续篇》,页75。

在每一个这种间歇——每当回过头来看时它才能够被识别为前后相继的或长或短的尘世性的间歇——里，关于阻止者和敌基督者的问题被重新提出。支持前者的决断以及反对后者的决断或者更确切地说反对那种据说为敌基督者铺平了道路的决断在根本上有着同样的现实意义。因此，比起那种将显而易见的无数的阻止者或半阻止者的其中之一辨别出来，识别敌基督者的任务要更难完成一些，因为按照使徒与教父的理解，敌基督者只出现一次，而且是以与基督相似得足以乱真的形象出现的。敌基督者擅长神迹(mysterion)。[①] 连续不断的错误是由某一基督教历史形象的两种可能性引起的，这两种可能性即施米特引证过的阻止者的和终末论的可能性。

因此，毫不奇怪的是，虔诚的基督徒在同一个历史力量中发现过并将发现彼此极为对立的力量在起作用。在我们的这一语境中，回想一下罗马天主教会的领导人就足够了，从中马丁·路德(Martin Luther)相信能够发现那种敌基督者，而纽曼(John Henry Newman)——他对于敌基督者的威胁的重视可能丝毫不比在他之前和在他之后的任何一个基督徒更为逊色——却在教皇那里以及所有真正与“罗马”相关的事物那里发现了维持着基督教时代的阻止者。[②] 这同一位大主教(纽曼)从这一事实中总结道，那些试图发现敌基督者、并在不远的将来期待着基督的回归的基督徒们迄今为止毫无例外地处于谬误之中，惟有提高警惕才是必要的。基督的回归推迟得愈久，这一事件来得就越突然。

---

① 第2封《帖撒罗尼迦书信》，第2章第7节。关于敌基督者观念的统绪，参 Wilhelm Bousset，《犹太教、新约以及古老教会传统中的敌基督者：对于启示的解释》，哥廷根，1895年；《晚期希腊化时代的犹太宗教》，图宾根，1926年，页254－256；Ernst von Dobschütz，《帖撒罗尼迦书信》，哥廷根，1909年，页291－296；Norman Cohn，《寻求千禧年：革命的千禧年主义者与神秘的中世纪无政府主义者》，牛津，1970年(修订和增订版)，尤其是页33－34、78－79、80－81、86。关于同时代的与敌基督者的传统的瓜葛，参 Hans Urs von Balthasar，《德意志心灵的终末论：关于近期诸种立场的研究》，萨尔茨堡/莱比锡，1939年，第三卷，页30以下，以及 Paul Schütz，《敌基督者：一个关于亵渎上帝的权力以及德国的使命的研究》，柏林，1933年，页7、18、22－24、38－39、49－53。

② 路德，《Schmalkaldischer Artikel》，II，4(Clemen 编，IV，页303)及其他各处。纽曼(John Henry Newman)，《敌基督者：依据教父们的学说》，由 Theodor Haecker 译为德文，Werner Becker 编辑，并附有一个后记，慕尼黑，1951，页17、64以下、97、117、122－124。关于路德，参 Hans Preuss，《中世纪晚期路德以及教派论战中的敌基督者观念》，莱比锡，1906年。请注意参考《教会的可见性》，页77－78。

> 固然,在很多时代里,基督徒们由于轻信基督回归的种种迹象而自我蒙骗;然而,当基督没有到来时宁可相信他来过一千次总比当他到来时却一次也不曾相信好得多。[1]

对于施米特的自我期待及其"与那一个举足轻重的事件"相关的概念行动来说,敌基督者的口号"和平与安全"乃是决定性的,这一口号来自第一封帖撒罗尼迦书信。除此之外,还伴随有其他一些来自敌基督传统的预言和观点,它们在施米特的朋友、学生和熟人中被活生生地保持着。[2] 比如爱尔维拉的格雷高(Gregor of Elvira)的这一宣称——"唯有他本人会成为全世界的君王"——将敌基督者的统治与"世界国家"的建立联系在一起。[3]

在这一背景下,1933 年施米特把"全球范围内的帝国"——其中"甚至作为一种纯粹的可能性的敌友之分也将完全消失"——这一世界大同的实在化看作这么一种状态,其中"人类似乎已经实现了其世俗生命满足的全部稳靠感。"这种努力——它"实际上"结束了政治并使布尔乔亚的存在对所有属人的一切都"承担了责任"——的神学意涵在一种更为精确的定义中显示出来,这一定义被施米特添加于他的如下描述中:"那种古老的信条——人在此生不应期待彻底的稳靠"——似乎已

---

① 纽曼,《敌基督者》,页 102。新教神学家 Wilhelm Staehlin 有类似的论证,他对于敌基督者和阻挡者(katechon)的理解在所有重要的方面与施米特的理解相一致:

> 实际情形是,借助无论任何一种经验的、历史的、政治的或者教会的尺度,我们既不能分辨出敌基督者,也不能分辨出阻挡者(Katechon),单单这一事实就使我们不仅对权力而且也对邪恶的敌人保持一种清醒的戒备状态,而且处于这样一种担心之中,在阻挡者的意义上我们证明自己是保守的。

"敌基督者的形象与阻挡者",收入《Joseph Lortz 庆贺文集》,第二卷,《信仰与历史》,巴登-巴登,1957 年,页 12。

② 在天主教阵营中或许可以挑出 Theodor Haecker,他翻译了 Newman 关于敌基督者的布道辞,以及 Werner Becker,他 1951 年将这些布道辞予以编辑出版并附上了一篇很有启发性的后记。其中有这样一句话:"谁是那位'阻挡者',他仍然阻挡着那一天的来临?我们当今那些最为卓越之士们如是问"(页 131)。在新教阵营中有 Albrecht Erich Günter,他在 1928 年至 1932 年间发表了多篇关于《讽刺诗:论敌基督》的论文,还有他的兄弟 Gerhard Günter,他发表了一本关于《讽刺诗:论敌基督》的内容详尽的评注,《Der Staufische de Antichristo》,汉堡,1970 年(参《政治的神学续篇》,页 61;《语汇》,页 218)。

③ 参《政治的神学续篇》,页 46。

经过时了。”[①]

二战后，施米特发现，自从其《政治的神学》1922年问世以后，他所持的如下评判不仅没有发生改变而且得以证实了，即那种最大的危险或者说尤其是撒旦式的危险来源于“反对政治的斗争”。与此同时，“对于人类自然性的世俗存在的无止境的变革以及幸福的可能性的信仰”在全球范围内得以蔓延。那种“行动主义行而上学”——它将分裂为东方和西方的世界结为一体——支配着一种物质性力量以贯彻其“自我赋予的意义”和“宏伟的规划”，而这种物质性力量在历史上没有听任任何专制政权的支配。这种“过程—进步”——经由它人类踏上了通向“巴比伦式的一体化”之路——似乎到达了一个新的加速度的阶段。[②]

除了终末论的视角与阻止者的观念以外，施米特把玛利亚式(Marianische)的历史观称为基督教历史观念的第三种可能性，为此怀斯(Konrad Weiss)制造了基督教的爱培美修斯一词。“对于怀斯而言，单纯的固守性(haltenden)力量还不够。他说，历史的条件永远要去赢得而不是去固守。”[③] 由于这种观念——基督徒将在谦卑而大胆的“天命”的召唤下投入历史的行动——基督教的历史信仰放弃了防御的姿态。它所关心的不再是仅仅压制邪恶和阻止其终结。毕竟，正如施米特提醒我们的，基督教帝国不仅仅是阻止者的任务的“承担者”。

同样地，“反对异教和无神论者”及其使命[④] 就成了基督教帝国的使命，不仅仅是保卫基督教，而且更多的是扩张基督教。[⑤] 中世纪的十字军东征以及为了“吞并非基督教王侯和民族的土地”而由教皇签署、由皇帝执行的委任状可以被看作这一基督教历史观的具体运用或者

① 《政治的概念》第三版，页36；参《隐匿的对话》，页52-54。

② 《政治的概念》，页93；《欧洲法学的状况》，页32(《924-1954年间宪法学文集》，页426)；《世界的统一》，页1-2、8-9、11；《政治的神学II》，页124-126；《法律的世界革命》，页329。

③ 《三种可能性 》，页930-931。

④ “我们将很难胜任‘爱你的敌人’这一登山宝训以及其他伟大的真理，如果我们把它们看作伦理的要求，由此处于非真理的着眼点的话。基督教的对敌人的爱乃是一个真理，它是独一无二的。当教会或者个人遵从基督教的原始诫命——去传教——时，这种真理就成为独一无的立场。对于敌人的爱成为战胜世界的最强大的武器，敌人作为未来的兄弟被爱。”Franz Rosenzweig致Jehuda Halevi的诗“对敌人的爱”，收入《九十五首赞歌和诗》(1927年)，《全集》(海牙，1983年)，IV，1，页183。

⑤ 《欧洲公法的国际法中的大地法》，页33、98。

——用施米特的话来说就是——第三种基督教的历史观的“Kreaturierungen”(诸造物)。“基督徒回首凝视那个已成就的事件”,施米特是这样解释基督教的爱培美修斯的立场的,“并且在那里发现了完美的基础和形象,在对于它的积极的沉思中,我们的历史的幽深沉潜的意义才持续不断地浮现出来”。[①]

在其《欧洲公法的国际法中的大地法》中,施米特借助于 Conquista(〖译按〗西班牙占领南美洲时用的基督教符号)向我们指出了在那种积极的沉思中我们能够想像到什么,关于 Conquista,他不仅把它作为其自身即为一个“巨大的历史事件”来引征,而且从玛利亚的精神出发他将它提升为一种历史行动的真正典范。因为“西班牙探险家和征服者的虔诚”“在圣洁的童贞女和上帝之母玛利亚的形象中”获得了“其历史行动的神圣意象”。[②] 不到十年后,由于他认为自己早期对“Conquista的玛利亚的形象”的引征没有得到相应的重视并由此使自己受到误解,[③] 施米特再次强调道,“欧洲民族最后的伟大英雄行动,对于新世界的征服”,“并非诉诸于商业法则、由 Conquista 的英雄们得以完成”,而是“以基督教的救世主以及圣母玛利亚的名义完成的。这就是这一举世无双的事件的圣像学的(Ikonographische)实在性”。[④]

我们理解施米特了吗?

基督教历史观念的这三种可能性——在其关于历史的解释的斗争中施米特曾动用过它们——在他那里结合为一种历史信仰，最终，这种信仰已不再允许在现实中作“具体的”区分。施米特忠诚于终末论的视角，而且也没有停止对于潜在的阻止者的期盼。比如说，游击队——由于其乡土性（tellurischen Verwurzelung)、密集的政治强度以及高度的机动性——是否有几分成功的希望以阻止通向“世界国家”的进步呢?

然而,这位基督教的爱培美修斯知道,所谓的阻止者事后或许会证

---

① 《三种可能性》,页 930。

② 《欧洲公法的国际法中的大地法》,页 75;参页 73 以及《历史的结构》,页 141。

③ “在我的一本论述 Francisco Vitoria(弗兰西斯的胜利)——Conqista 的道德神学的批评者——的作品的一个章节中,我回忆了 Conquista 的圣母形象。这是徒劳的。一个德国国际法学者——他将它作为‘形形色色的基督教的点缀品’而弃置一旁,并企图使它受到侮辱——很快出现了。”《法—占取—命名》,页 104 - 105。

④ 《法—占取—命名》,页 104。

明自己乃是一个加速者。此外他还知道,单单固守还不够,有更多的东西需要去争取,与辩护相比尖锐化会是一个更有成效的战略。但最重要的,他相信自己知道,与任何一种概念相比,拯救这一概念乃是所有世界历史的决定性的意义。[①] 在这种关于拯救的确定性面前,一种难以名状的东西降临了,历史的行动者发现自己卷入了与这种东西的对质。人在以下问题——谁将会是阻止者、谁将会是加速者、是否决断的战场明天或后天就将来到、谁将是必须予以反击的敌人——前的犹疑将变得相形失色。在这种对于拯救的确信里,甚至那种人类的专横也无法征服的悲剧也被预先取消和克服了。"这块沉默无声的礁石",在它上面激荡着真正的悲剧之浪花,在通向最终的拯救之路上似乎成了信仰的试金石。[②] 由于一劳永逸地占有了一种许诺了拯救的信仰真理,那一个承担着"严酷的道德决断"的重心从对于具体的历史分歧的正确判断上面得以转移,为的是将这一重心集中在信仰的诚实性上面。由此毫不奇怪的是,自我欺骗成了施米特的核心问题,对他者的抵制的问题以及关于敌人和兄弟——"他不会使自己上当受骗"——的问题成了施米特最迫切的问题。

二战之后,当回顾自己的历史角色时,施米特被这么一种疑惑悄悄地笼罩,"对于加速的乐趣"难道不是那种推动他、支撑他和欺骗他的东西吗?[③] 无论事情的发展与施米特的喜好或反感是否一致,对于历史的信仰——这对施米特来说有着决定性意义——是如此具有不可抵挡的普遍意义,以至于无论是严肃的错误和个别的失望也好,还是意想不到的事件和历史变化也罢,都无损于施米特的这一历史信仰。这一信仰能免于经验的侵蚀,且在种种怀疑——它们与具体的人、行动以及制度相关——面前仍能岿然不动。那种"具体的秩序和形式的思想模式"——如 1934 年以后施米特所自我宣称的那样——为之提供了最清晰不过的例证,或者准确地说:这是仅有的一个事件,在这一事件中,这种思想模式超越了其必然性,实际上成为"具体的"了。[④]

---

① 《陆地与海洋》,页 58(48 - 49)。施米特不动声色地从 Konrad Weiss 那里采纳了历史信仰的这一核心原理(《基督教的爱培美修斯》,页 47)。

② 参本书第一章,页 27 以下。

③ 《语汇》,页 31。

④ 《法学思想的三种类型》,页 58、59、60、63、66、67;《国家社会主义的法学思想》,页 228 - 229。

1939年4月1日,施米特在里尔召开的一次会议上宣布了“禁止外部势力干预的国际法意义的大空间秩序”的观点,它宣告了迄今为止的、以国家的“通常概念”为目标的国际法的终结,并向“民族国家思想”告别。取代了这种民族国家思想,施米特提出的概念假设了一种新的国际法,它将那种“国际法主体的真正的等级秩序”考虑在内,为此认可了大多数国际法意义上的大空间,对内它们拥有其各自的政治秩序,对外它们禁止外国势力的干预。根据施米特的这种构想,这些大空间应该在主导性国家的政治支配下共存于“一个经过合理分配的地球上”。[①] 施米特的这一普遍规划以两种方式与历史和具体现实建立了联系。一方面,它有助于在国际法意义上为德国在中、东欧的支配性的势力范围的政治诉求进行辩护,几天前即1939年3月通过建立世人皆知的“波希米亚和莫拉维亚保护国”使得“单纯的民族国家的思想”遭到了疏远。[②]

另一方面,它明确地将德国看作这么一种历史力量,在“国家的时代”终结之后施米特希望它为地球上的新秩序的建立作出最重要的贡献。[③] 所有历史的一特殊的期望的彻底失败——施米特的那种“具体的秩序和形式的思想模式”推动、担负和欺骗了它们——对于他的历史的、一般意义上的期盼即应该最终建立某种世界新秩序并无影响。

1943年时,施米特倡导一种国际法意义上的大空间秩序理论,而不再指明这种秩序的某一具体的担当者。[④] 然而直到二战开始时施米

---

① 《禁止外部权力干涉的国际法大空间秩序》,页64、69-70、74-76、81-82、85。

② 这一作品的最后一句话是:“领袖将帝国思想托付给政治的现实性、历史的真理性以及一个伟大的国际法的未来”(页88)。

③ 参《禁止外部权力干涉的国际法大空间秩序》,页71、76、86-88。

④ 另外一种大地法——其基本理念乃是把地球划分为许多个由历史的、经济的和文化的实体予以充实的大空间——对抗种种普世的、星际式的世界控制和世界霸权的诉求以保护自己……面对某种星际式帝国主义的全球一体化,如今它可能是资本主义式的,也可以是布尔什维克式的,还有大多数充满意义的、具体的大空间。

这种大空间包含着新的大地的尺度和法。这是它的世界史的和它的国际法的含义。

见“最后的全球战线”,收入《民族与海洋》,莱比锡,1943年,页348、349(强调号为我所加)。参《世界的一体化》,页5、10。

特仍然将德国称作这种大空间秩序的担当者,[①]由此很显然地,这一问题即到底他把希望寄托在谁的身上对他来说从一开始就不是什么难事。1942年施米特写完了他的“世界历史的考察”即《大地和海洋》并确信,“我们星球上的新秩序将连续不断地、不可阻挡地生长出来”。在那种“许多人只看到无意义的混乱”的地方,施米特相信,“实际上一种崭新的意义正在为其秩序而殊死搏斗”。

不论谁具体地赢得胜利,这场搏斗的有意义的结果乃是毋庸置疑的。“而且在这一新旧力量的残酷较量中,公正的原则将应运而生并且形成有意义的比例。”[②] 施米特的历史信仰是如此根深蒂固,以至于他超越了历史具体性的确证。因此,施米特能够几年或几十年如一日地生活于这样一种坚定的期待之中:一种秩序,一种或许能够“持续”很长时间、但无论如何“充满意义的”秩序,不久将会重新诞生。他能使他写于1949年或1941年的文章和书籍——与1929年或1932年时写的东西相比——同样轻而易举地以维吉尔的引文结尾,这一引文表达了这么一种期待:“秩序从新的世纪中诞生。”[③] 无论历史处境发生多么大的变化,而且对于这种处境施米特回应以“对于天命的盲目的服从”,他的如下信仰几乎纹丝不动,即神圣的天意统治着历史。天意并非借助

---

① 出版于1940年和1941年的、每次都经过修订的《国际法大空间秩序》的第2、3、4个版本仍坚持这个观点;在写于1941年和1942年的论文里也持这个观点:“全新的力量和活力承担全新的空间革命,这一次轮到德意志民族担负这个领导权了。Ab integro nascitur ordo。”《国家主权与自由的海洋》(1941年),页105(结束语)。

又见《法国精神的形成》:

> 在一个所有的历史观念的剧烈转变中,诞生了新的内容和新的比例,产生了新的空间观念,新的权利也在新的秩序中形成。这一次,德意志帝国将赢得这个秩序。然而,当今天总的来说尺度和法律已经终止时,它就不会像那些充满恐惧和绝望的迄今为止的尺度的辩护者们所感觉的那样了。终止的只是他们的已经过时的尺度以及他们那种类型的合法性。迎来的乃是我们崭新的帝国。这里也是由众神统治着,他们的尺度高不可攀。(1942年,页30,结语。)

② 《陆地与海洋》,页76(63)。请比较这本书的结尾以及同一年出版的《法国精神的形成》在注释134传达的结论。

③ 《处于中立化的中间阶段的欧洲文化》,1929年,页530;《政治的概念》,1932年,页81;《立场和概念》,1940年,页312;“国家的主权与自由的海洋”,1941年,页105。这个引文被施米特的研究者们在不知其出处及其所用的拉丁语的情形下作了冒险的解释。它源于维吉尔的《短诗选》(Ecloge)IV,5。

那种普遍的法则进行统治,[①] 直接的命令更有可能以例外的方式予以发布。它利用历史上的仇恨和友谊在时间中不断带来秩序,并且通过"定位化"使得"地球的秩序"出现于某一空间中。它通过相关的历史局面、处境或者——用这位基督教的爱培美修斯的术语说就是——Angulationen(直角建筑)[②] 提出其问题,而历史的行动者则将Angulationen理解为或误解为历史的召唤,并且通过创造一种新的计划"在行动中回应"它们。

施米特的历史信仰的核心可以用这么一句话予以体现,这句话曾被海克尔(Johannes Heckel)用来指代斯塔尔(Friedrich Julius Stahl):归根结底这关系到 Theokratie par distance(遥控的神权政制)。[③] 上帝主宰着"我们的历史",借助他允许的以及不允许的,历史的"幽暗的意义不断得以涌现"。凡是发生的事情都值得崇拜。[④]

施米特的政治神学无法为历史行动提供任何"具体的"定位。但它为澄清基本的立场提供了更多的帮助。因为正如每一种已经还原到"最深刻的关联"的思想那样,它与其"历史的瞬间"的关联并不像它公开认为的或试图让其他人相信的那么密切,而且他的政治神学在这一关联中所公之于众的观点与其自身的目标和观点并无联系。政治神学的观念本身——在这一考察的最后我们再一次回到这个概念——为此提供了证明。正如佩特森(Erik Peterson)1935年所写的,[⑤] 这一概念不仅仅被施米特"引入文本之中",并由此在历史上留下了精确的记录。根据施米特的理解原则,作为政治的概念,这一概念还"以一种具体的对立为参照"。正像我们看到的那样,施米特在与巴枯宁的斗争中使这

---

① 我们可以不那么有把握地引述 Seth Benardete 的说法:法律本质上是无神论的("论柏拉图的《克拉底鲁》",收入《古代哲学》,第1卷,第2期,1981年,页139)。参《欧洲公法的国际法中的大地法》,页41-42,关于"不幸的词语:法律",以及《语汇》,页274。

② [译按]这个语词也是施米特欣赏的诗人 Konrad Weiss 生造的,其含义是:上帝所造的一个"直角形建筑物"的空间,这个空间得由人靠自己的双手来填满。

③ Johannes Heckel,"通过 Friedrich Julius Stahl 闯入德国国家法和教会法的犹太精神",《历史期刊》,第155卷,第3期,1936年,页532-533。[译按]Theokratie par distance 指间接(即通过教会、国家等现世建制)达成的上帝统治。

④ 参本书第三章,页141以下,以及注释59和62。参《语汇》,页45、88、110、253。Ernst Jünger 告诉我们,Leon Bloy 的引文据说乃是施米特的临终时的"虔敬"话(参见 Siebzig verweht III,斯图加特,1993年,页575)。关于 Jünger 的笔记,请参见《语汇》,页264和311。

⑤ Peterson,《作为政治的问题的一神教:罗马帝国时代的政治神学史》,莱比锡,1935年,页158注释168。

一概念为自己所拥有。他不是以瓦罗以及“三一神学”的悠久传统为其出发点，[1] 而是回应那个俄国虚无主义者的挑战，1922年这一挑战看上去似乎是对于神学和政治的最极端的攻击。那种“具体的对立性”——正是以这些对立为参照施米特把“政治的神学”这一表述拥为己有——乃是权威与无政府、启示信仰与无神论、顺服与对最高主权者的反叛之间的对立。

权威性、启示以及顺服——而不论施米特是如何具体地赋予它们以现实性意义——乃是政治的神学的存在理由(Sache)的决定性的定义，它并非是伴随着施米特的理论思考才应运而生的。它像启示信仰一样古老，正如人们所说的，对于那个要求顺服的上帝的信仰持续多久，它就会存在多久。正因为巴枯宁借助其控诉在双重意义上否定了“正确”(das “Richtige”)这个概念，施米特才把政治的神学转化成了一个积极的概念，而没有——不仅对于施米特本人也好还是对于其他政治神学家也罢——使这一概念在论战的意义上依赖于巴枯宁以及与无政府主义的对立。[2] 作为一种政治理论或政治信条来理解的政治的神学——它自称建立在对于神圣启示的信仰之上——如今成为一种自我定位和自我定义的概念。

在此意义上，不仅那些直接地并且忠实地以施米特的理论为其出发点的神学家利用他的学说，[3] 而且那些尖锐地否定施米特的政治选择并且抱持不同信仰的人也利用他的政治学说：这些政治神学家有着或保守或自由的基本态度，或革命或反革命的信念，且信奉或基督教、或犹太教、或伊斯兰教。人们忍不住会说，政治的神学这一概念通过巴枯宁和施米特找到了它的存在的理由。固然，1922年以后这个概念不仅用来指代这种理由或者为了自我定位。它还是政治—神学冲突中的

---

① 瓦罗(M. Terentius Varro),《昔日的神圣事物》,Cardauns 编,威斯巴登,1976年,I,第6、7、9、10残章;页18－20以及页37;参《评注》II,页139－142,以及参 Ernest L. Fortin,“奥古斯丁与罗马公民宗教:一些批评性思考”,《奥古斯丁研究》,巴黎,1980年,XXVI,页238－256;此外参 Godo Lieberg“有待研究和证明的‘三一神学’”,《罗马世界的兴衰》,I,4,柏林－纽约,1973年,页63－115。

② 参《政治的神学续篇》,页124－126;参《柯特四论》,页9－10。

③ 早先的例证有新教神学家 Alfred de Quervain,《政治的诸神学预设:一个政治神学大纲》,柏林,1931年,或者天主教神学家 Karl Eschweiler 的论文“政治神学”,收入《宗教思考》,1931/1932年度,第2期,页72－78。在这期间,出版了无数冠以“政治神学”之名的书籍和论文。

武器。这也同样适用于施米特本人的用法,其独特性乃是,他把政治的神学这一概念及其"积极的重新安排"当作一种工具,为了在由他自身确立的水平上与敌人进行斗争:在这一水平上,信仰只与信仰、政治神学只与政治神学对质。① 然而,当施米特试图使他的敌人在这一概念的双重用法上与其自身显得相类似时,这一概念经常被其他政治神学家以相反的意图加以利用:为了与这样一些政治神学家保持距离,就不赞成其政治信条;为了攻击这些政治神学家,便说他们的信仰根据与自己的信仰根据不和。②

---

① 参《隐匿的对话》,页 77 - 88。准确地说,在《政治的神学》这一文本中施米特三次使用过"政治的神学"这个概念:页 40、44、45(56、63、64)。第一次和第三次使用涉及"复辟时期的著作家",政治神学家梅斯特(Maistre),伯纳德(Bonald),柯特(Donoso Cortes),斯塔尔(Stahl);第二次使用这个概念与作为"相对主义、非人格的科学性表达"的凯尔森的民主观点有关系。

② 这种实践的最著名的例子是我们这个世纪佩特森的论一神教的著作,它在一个被广泛引征的论题即"'政治神学'的神学的不可能性"中达到了高潮。这本书以一种博学的论文的形式出现,其核心内容乃是对一位来自 Caesarea 的大主教 Eusebios 的批判,施米特这位多年的老朋友坚决拒绝那种对于神学观念的政治引证,他认为这是对基督教神学的滥用。这位基督教神学家得出了这样一个结论:由于三位一体的教义,据说"与任何一种政治神学的断裂从根本上得以完成,这种政治神学为了论证某种政治情境的正当性而滥用基督教的教义"(页 99,强调号为我所加)。

且不论人们将会如何从神学的和历史的出发点来评价这一主张的信仰效力,显而易见的是,这本著作攻击了某种确定类型的政治神学。他的谴责也适用于那些将某种政治统治予以神学上的合法化——无论如何,就这位著者在政治—神学上反对这种政治统治而言——的尝试,比如所谓的"一个上帝,一个世界的统治者"的类似说法。佩特森的神学著作是一个旨在获得政治和宗教影响力的尝试(关于这一点请参 Barbara Nichtweiss 的学识渊博的博士论文《佩特森》,页 764 - 779)。

佩特森的著作包含着对于他的这位老朋友的警告,他的这位老朋友这时已经使自己成为国家社会主义革命的代言人。他的著作尤其攻击了犹太教和异教:"只有在犹太教或者异教的土壤里才有那种诸如'政治神学'的东西"(页 99 - 100;参勒维特,《1933 年前后我在德国的生活》,斯图加特,1986 年,页 94,并参本章第 55 条注释)。由此,这是一部由一位卓越的政治神学家写就的具有高度政治旨趣的书,正像他的著作的任何一个没有偏见的读者所能断定的那样。(参《作为政治的问题的一神教:罗马帝国时代的政治神学史》,莱比锡,1935 年,页 70、95 - 97,以及"古代基督教对奥古斯都皇帝的判决:政治神学的历史",收入《高地》,第 30 卷,第 2 册,1933 年 4 月 - 9 月,页 289 - 299,尤其页 289 和 298 - 299,然而,也参《犹太人和异教徒的教会》,萨尔茨堡,1933 年,页 24 - 26、31、34、40、42、56、62、64、71 注释 28,以及继这部论述一神教的著作之后出版的一本书,《真理的见证人》,莱比锡,1937 年,页 14 - 15、20、22、39 - 45、58、60、68。)

Nichtweiss 从尚未发表的遗著中挖掘了大量补充性材料,这证实了佩特森是一个不折不扣的政治神学家;参页 789 - 790,797 - 798、805、807,以及尤其是页 820 - 826;参本书第一章,注释 25 和 63。

然而，对我们来说，与那种使得政治神学家分道扬镳的争论相比，这一事实更为重要，即他们彼此之间甚至对于这样一个事件也存在分歧，这一事件(Sache)将他们结合在一起并使得政治神学成为一个超越所有的历史争论的区分性概念。我们已经把这一事件称为一种政治理论、政治信条或政治定位，对于这一事件，按照政治神学家们的说法，神圣的启示乃是最高的权威和最终的根据。倘若对于政治神学的职责(Sache)的确立能够使其与政治哲学得以区分，而且不是像两种学术原则或者人类思想和行动的两个相对独立的领域那样彼此予以区分开来，那么，政治神学就将成为一种区分性的概念。

双方毋宁是被这样一种不可调和的分歧区分开来，即它们对于这一问题——我应该如何生活？——的回答截然相反。这一分歧在整体上确立了一种差异，无论在生活方式上还是对于道德、政治、启示和历史的态度上，都存在根本的差异。在与政治神学的论争中，政治哲学对于其自身的存在理由也由此有了更加清晰的认识。虽然政治哲学的认同既不能由政治神学予以确立，也不能由政治神学予以保证，但是，当哲学认识到自己不是什么、不能是什么以及不想是什么时，哲学的自我认同就具有了一个更为清晰的轮廓。对我们来说，施米特的政治神学对于这种清晰化所做的贡献乃是它的最大教训。

要么选择权威，要么选择哲学，其间别无他法(在权威与哲学之间决无中庸之道)。(译按：原文为拉丁文)

第二部分

施特劳斯的论题

热爱智识(philosophieren)就是:即便意识到所有属人的东西最终都会灰飞烟灭仍然寻求真实,不顾及对自己来说是否能拥有整个永恒——带着完满的宁静,没有一时的仓促,虽总感紧迫,却从不匆忙——勇于美好的冒险,时刻准备着整个儿从头开始。

——施特劳斯,笔记(1937 年 4 月 1 日)

致　谢

这本书的部分内容是我在以下时间和地点的讲演:1989 年 3 月在多伦多大学、1989 年 4 月和 1993 年 3 月在波士顿学院、1991 年 10 月在 Martinsried 系列讲座,以及 1993 年 4 月在孟斐斯大学。谨此对以上提到的大学的政治学系、波士顿学院神学系以及 Martinsried 的马克斯-普朗克研究所给予我的无比荣幸的邀请表示感谢,也感谢莅临我的讲演并参与深入、坦率的讨论的同行和学生们。

我还要感谢以下诸位先生和女士允许我查阅迄今未发表的材料,在书里,我提到或引述了它们:慕尼黑的 Gerd Haeffner 教授(施米特致 Eich Przywara 的信),弗莱堡的 Joseph H. Kaiser 教授(施米特 1938 年 7 月 10 日祝酒辞),杜塞尔多夫的 Eberhard Freiherrn von Medem 博士(科耶夫的信札),美因兹的 Barbara Nichtweiss 博士(Erich Peterson 的手稿《政治和神学》),Grimbergen 的 Piet Tommissen 教授(Werner Beckker 写于 1933 年 12 月 15 日的信),巴黎/波士顿的 George Elliott Tucker 博士(施米特致科耶夫的信),以及芝加哥大学图书馆特别收藏部(卡尔·勒维特写于 1956 年 6 月 28 日的信)。

我也要感谢 Kaiser 教授对我的研究给予的支持,我在北莱茵-威斯特法伦州的杜塞尔多夫国家档案馆请求过他的帮助,也感谢他允许我引述其中的材料。Birger Brinkmeier 博士和 Ludwig Siep 教授帮助我找到了施米特曾拥有的利奥·施特劳斯那本研究斯宾诺莎的书,为此我与他们有了联系。

Bernd Lutz 和 Petra Wögenbaur 博士以榜样的方式伴随着这本书在 J. B. Metzler 出版社的问世,并且表现出了极大的宽容。我还要感谢 Else Kern,她细心编译了手稿,包括隐藏在第二章脚注中的手稿。

迈尔(Heinrich Meier)

引　言

眼下这本文集包含一个学术报告、一篇评注(Kommentar)和一篇注释(Anmerkung),它们形成于2002年春夏,与我自1988年4月出版《隐匿的对话》* 以来着手的研究有紧密的实质联系。这三篇文章都围绕神学—政治问题,并寻求借助区分政治的神学与政治的哲学来澄清这一问题。这些文章受哲学的论析位置引导,关于这一位置,以及规定这一哲学论析的意图,我在慕尼黑大学就职讲演(【译按】即《为什么要政治哲学》一文)中有切近的说明。

《神学—政治问题》一文直接承接《为什么要政治哲学?》,而且采纳了我在回溯哲学生活的理性证明时展开的论证,以便更为尖锐地展开这一论证。这篇文章的切入点,可以在《隐匿的对话》新版的"跋"——《神学的抑或哲学的友爱政治》的部分文本中找到。这篇文章原本是为在德国举办的首届施特劳斯研讨会而写的——研讨会于2002年6月17日至20日在慕尼黑的Carl Friedrich von Siemens Stiftung举行,名为"施特劳斯思想中活的论题"(Living Issues in the Thought of Leo Strauss),与会者是国际性的,19日那天,我用英文宣读了这篇论文。2002年的9月和12月,我分别在上海的复旦大学和东京的早稻田大学作了学术报告,两场报告都以这篇论文为基础;2002年11月,我在德国的哈勒大学和海德堡大学作的学术报告,也是这篇论文的德文缩减本。

《论启示信仰的谱系》一文试图通过一个例子——这当然远不仅是个例子——来说明,《神学—政治问题》用来称呼与启示信仰相遇的四个基点(Ansätze)是如何展开的,它们要说的究竟是什么,每一个Ansätze的前提是怎样的,其诉求又是什么。这篇文本的主体是施特劳斯的一个系谱学草案——这里是首次刊印。1948年1月8日,Karl Löwith邀请施特劳斯在Hartford神学院作了题为"理性与启示"的学

---

* 此书中译本已由华夏出版社出版,2002,北京——编者注

术报告,这个草案就写在报告的结尾处。我曾经用两个学期的研讨课来细致研究这一对启示信仰的系谱学重构——2000 年春季学期在芝加哥大学社会思想委员会和 2002 年夏季学期在慕尼黑大学哲学系,主题都是神学—政治问题。

《死亡即上帝》就施特劳斯的一条含混的注释谈了几点看法,这条注释涉及海德格尔,就我所知,其含义迄今还没有受到重视。在深入审理神学—政治问题的结尾处,这篇短文将目光投向一位哲人及其思想——其思想对神学—政治问题投下了长长的阴影,对于这位哲人来说,神学—政治问题并非一个有分量的论题,或者毋宁说:对于他来讲,没有什么论题有分量。

作　者

2003 年 4 月 8 日于慕尼黑

(肖丛子译)

施特劳斯思想中的神学—政治问题

刘平　译

谨以此文纪念伯纳德特

在施特劳斯的思想中，神学—政治问题既是最引人争议的焦点，也是我们理解其思想的枢纽。现在，争论的焦点不仅仅集中在施特劳斯就神学—政治问题所采取的立场，争论已经进一步升级，开始涉及如下问题：施特劳斯真的(In Wahrheit)采取了什么样的立场？由于神学—政治问题处于施特劳斯政治哲学的核心，争论便胶着于辨析施特劳斯著述的全部伟大主题：古今对话、哲学是一种生活方式、显白—隐微写作艺术(die exoterisch - esoterische Kunst des Schreibens)、历史主义批判等等。

施特劳斯的自传性表白为数不多，在写于1964年的一篇自传性表白中，他自己再清楚不过地专门说到，神学—政治问题在其思想中占据中心地位。虽然这个自传性的说明少到只有一个句子，极其简洁地概述了贯穿其全部作品的内在主线；可是，长期以来，这一说明几乎没有受到注意。在此之前——1962年8月，在为其处女作《斯宾诺莎的宗教批判》(Religionskritik Spinozas)的美国版撰写的“英文版序言”开头，施特劳斯用心良苦地提出了相近的表述，为1964年的自传性说明作了准备。“英文版序言”的第一段说：

> 这一对斯宾若莎《神学—政治论》的研究写于1925－1928年间的德国。作者是位年轻犹太人，生在德国、长在德国，他在把握神学—政治的困境时找到了自己。[①]

---

① 《斯宾诺莎的宗教批判》(Spinoza's Critique of Religion)，E. M. Sinclair 译，New York1965，页1。亦参《施特劳斯文集》(Gesammelte Schriften[译按]以下简称《文集》)，迈尔编，(Stuttgart/Weimar: Metzler,2001)，卷一，2001，页5。

1964年10月,刚过65岁生日后不久,施特劳斯在《霍布斯的政治学》(Hobbes' politische Wissenschaft)一书序言中再次回首自己在德国的思想开端,忆起自己早年对17世纪肇始的圣经批判的研究——尤其对斯宾若莎《神学—政治论》的研究,忆起二十世纪二十年代以来启示神学的挑战对自己产生的影响:

> 对我来说,巴特(Karl Barth)和罗森茨维格(Franz Rosenzweig)的名字标识出神学的复苏,从而人们有必要搞清楚,对无论是犹太教还是基督教的正统神学的批判多大程度上取得了胜利。

施特劳斯还补充了一句:"从此,神学—政治问题一直是我的研究论题"。[①]

这一既简洁又明了的说法不仅出现在《霍布斯的政治学》第一版(译按:此为英文版)中,也出现在事隔近三十年后提供给德语读者的最后一版(译按:即德文版)中。要想正确了解施特劳斯构思《霍布斯的政治学》序言的视角,人们就得知道:1965年,早在三十年前就已经完成的这本研究霍布斯的德文著作稿第一次出版,其中重印了1932年9月初版的就施米特(Carl Schmitt)《政治的概念》写的评注;就在这同一年,施特劳斯收到汉堡大学的邀请,作为客座教授回母校讲学——1921年,施特劳斯经卡西尔(Ernst Cassirer)指导在这所大学获博士学位,博士论文讨论雅各比(Jacobi)思想中的认识问题。[②] 因健康原因,施特劳斯回汉堡大学讲授哲学的计划未能成行。1954年,施特劳斯曾短期回到德国,经弗来堡、海德堡、法兰克福到自己的出生地基尔希海因(Kirchhain)——1932,施特劳斯离开柏林到巴黎,不久先后到伦敦和剑桥,1954年的回德实际上是他离国之后唯一一次重归故里。

1964年,当施特劳斯准备以作者和教师的双重身份重归德国的时候,他将"神学—政治问题"指定为将他诸多的研究论题统一起来的主线。显然,在这么做的时候,施特劳斯心中怀有这样一种设想:比起在

---

① 《霍布斯的政治学》(Neuwied am Rhein/Berlin 1965),页7,《文集》,卷三,页7-8。

② [译按]中文翻译参阅迈尔:《隐匿的对话——施米特与施特劳斯》(北京:华夏出版社,2002),页191-209。

其他地方，这条主线在德国可能会得到更好的理解和把握。为此，施特劳斯言简意赅地敦促人们直面除哲学之外的神学选择和政治选择；然而，在打开一条新的通向政治哲学之路前，这一急迫的呼吁几乎不会在德国听众中找到知音。只要人们还没有把审理神学的和政治的选择视为政治哲学的内核，就必定不会理解施特劳斯言简意赅的呼吁。这就是施特劳斯将神学—政治问题确认为自己涉猎广泛的全部著作的论题时的具体处境，从这一处境来看，除非能像施特劳斯认识和接近过去时代的哲人——也就是说，深入阅读其作品、与其思想交锋——那样来认识和接近施特劳斯，德国读者不会明白施特劳斯为何要把神学—政治问题作为其思想的论题。

1964年10月，施特劳斯指明了其作品的核心和中心线索，但在他所有面世的作品中并没有一部相应的专著，为什么他要选择"神学—政治问题"这一概念？自四十年代中期以来，施特劳斯一再用"耶路撒冷和雅典"这一固定表达式，为什么他没有用这一表达式来作为自己思想的主线？为什么没有将哲学与启示的冲突作为思想主线？他为什么没有将国家与哲学的张力作为思想主线？在施特劳斯提出这个思想主线之前几个星期，他的朋友和弟子出版了一本献给他的纪念文集——标题是《古人与现代人》(Ancients and Moderns)，为什么施特劳斯没有用这个标题来概述自己的思想主线？很清楚，神学—政治问题指基本性的问题——以及它在其中相遇的论题，只有通过这一论题，才能连成一体，只有从这一论题出发，每一论题才能获得各自的特定位置。

三十年代初，施特劳斯再次点燃"古今之辩"(querelle des anciens et des modernes)，20世纪的哲人当中，没有谁像他那样全身心地投入这一问题——让我们就从讨论"古今之辩"开始。在施特劳斯看来，"古今之辩"的最终原由在于，古人和今人对待神学—政治问题的不同立场，每一立场又基于不同的历史处境，而且用各种政治策略相互厮打，最后通过哲学对神学—政治问题的不同评价得到表达。1948年1月，施特劳斯在美国康涅狄格州(Connecticut)哈特福德市(Hartford)的哈特福德神学院(Hartford Theological Seminary)做了一次讲演，他在指定的讲演题目"理性与启示"之下讨论了"哲学与启示"。在这篇目前尚未出版的演讲中，施特劳斯将"古今之辩"推向了顶点。他以类似论题的公式方式表达了"古今之辩"的实质："一种相信自己能够驳倒启示的可能性的哲学——和一种不相信自己能够驳倒启示的可能性的哲学：这

是古今之辩的真正意义”。[1] 依此来看,神学—政治问题迫使我们面对——我们首先要注意到的第一点——哲学在驳倒启示的可能性方面会遇到的困难。

“驳倒启示的可能性”这一使命就是从哲学与启示的冲突中产生出来的。在哈特福德神学院向神学家们发表的讲演中,施特劳斯尖锐地阐述了哲学与启示的冲突,其尖锐程度是施特劳斯此前此后的其他任何作品都无法相比的。施特劳斯论述了如下对立:一方面,哲学要求追问和认识的自由,另一方面,启示则命令人顺从至高无上的权威;这种对立彼此水火不容:“对于哲学来说,人的幸福在于自由的盘查或见识;从与之相反的圣经观点来说,人的幸福则在于顺从神”。这是从人的幸福来看哲学与启示的根本性对立,在下一个句子中,则进一步从哲学的正当性和必要性(das Recht und Notwendigkeit der Philosophie)来看哲学与启示的根本性对立,正是后一视角才证实这种对立为真正势不两立的对立:

> 哲学宣称自己能够以合乎理性的方式证成,《圣经》向这种宣称发出了独一无二的挑战(the only challenge)。以政治或诗一类的名义就不能真正盘诘哲学的宣称。姑且不考虑其他问题,人的终极目标关涉的是:究竟何谓真正的善,而非仅仅何谓**看起来**善,而且,只有通过善的**知识**,人才能找到善。

从哲学与启示之间存在的这一真正势不两立的对立出发,施特劳斯直接驶向绝对基础性的选择——哲学与启示的冲突就基于这个选择,而且这一选择触及到人之所以为人:

> 但是,问题的确在于:人凭着自己的理性独立不倚的努力就能获得善的知识呢,抑或得靠神启获得善的知识——没有这种知识,无论个人还是集体,人就不能引导自己的生活。只有通过《圣经》,哲学或对知识的追问才会受到**知识**——全知的神启示的知识或等同于自我传达的神的知识的挑战。没有

---

① 《理性与启示》(1947/1948),见施特劳斯档案 Box11 - Folder13, fol. N. 5recto;该文收入即将出版的德文版《施特劳斯文集》第 4 卷。

> 比如下选择更基本的了：凭靠人的指引还是凭靠神的指引——别无他途（Tertium non datur）。[1]

只有在启示的名下，哲学才会变得问题严重。这种说法意味着如下两件事情：启示之所以能挑战哲学，乃因为启示预先满足了人心中推动哲学或认识真理的那种最内在的渴求，并将这种渴求本身当作一种自由的渴求彻底否定掉。启示的上帝宣称他完满地掌管着哲人的爱欲（der Eros der Philosphen）上下求索的那些东西，不受任何限制，也没有任何扭曲；但是，上帝保有至高无上的决定权——只要上帝愿意，他可以向自己喜欢的任何人，在自己喜欢的任何时候和任何地方，以自己喜欢的方式启示蕴藏在其自身当中的真理，以划定其意志的界限，以达规定其判断的目的。对于哲学来说，启示既是理论上的挑战，也是生存上的挑战。在理论上，启示通过追问如下问题来挑战哲学：倘若人自由地去追寻真理或牵一发而动全身的真理，人是否会错失这真理？通向这真理的唯一可能的路径，不就在于人虔敬地承纳上帝即这真理（der die Wahrheit ist）。启示在生存上是这样挑战哲学的：针对哲学提出了顺服的戒命，这一戒命以自我启示出来的最高权威的名义拒绝哲学生活，从而给哲学生活加以能想得出来的最严厉的制裁。政治或诗没有能力严肃地拷问哲学生活（ernsthaft in Frage zu stellen），因为——或者说由于它们——不能够靠诉求全知、全能、深不可测的上帝的知识、真理和权能来否定哲学生活；政治或诗并不能基于永福或永罚来诅咒哲学（Einrede gegen die Philosophie）。如果我们进一步深究的话，神学—政治问题便让我们注意到这样的要求：针对启示以及以启示为基础的出自顺服信仰的生活向哲学发出的双重挑战为哲学的正当性和必要性辩护。

政治共同体与哲学的紧张先于哲学与启示的冲突，这同样要求从理性上证明哲学的正当性和必要性，并在政治上为哲学的正当性和必要性辩护。哲学生活的生存理由（raison d'être）在于：这种生活以毫无顾忌的追问为基础，不满足于任何信靠某一权威的答案；由此来看，哲学生活并非因为启示宗教的出现才处于这种（需要辩护的）位置。哲学生活基于某种有意识的选择，在所有的抵触面前坚定不移，因而这种生

---

[1] 《理性和启示》，前揭，fol. 4recto/4verso；参阅《自然正当与历史》（Natural Right and History，Chicago1953），页 74－75。

活方式很显眼,它为何谓正确的问题提供了一种答案——可是,对人来说,何谓正确和正当这样的问题总是已经有权威性的答案,因而哲学便与这些权威性答案对峙。哲学也得应对政治义务和道德要求,因为政治义务和道德要求以强制意志(Wille zur Durchsetzung)来非难哲学。哲学还受制于国家的法律、神圣的或人类的戒命和禁令。在一个既定的城邦中,哲学在面对神法[①] 的同时,发现了自然(physis),并由此而找到了属于自己的位置。既然哲学有这样的出发点和视野,自然而然就产生出如下两难:选择由人指引的生活还是由神指引的生活。那么,是不是可以说哲学与启示的冲突由此便替代了国家与哲学的紧张呢?启示的挑战是新的,而且严峻得多,国家与哲学的紧张会失去其意义吗?或者,就哲学的正当性和必要性来说,[国家与哲学]这一真正彻底的对立与对人而言绝然根本性的[依从人抑或依从神的指引来生活]的选择之间,到底是什么关系,如何才能更清楚地规定这一关系?

1973年,施特劳斯写了《注意〈善恶的彼岸〉的谋篇》,这是他最后、也最重要的文章当中的一篇。在此,施特劳斯是这样谈论尼采的:

> 哲学与宗教似乎是相属的——它们的相属比起哲学与城邦的关系来要更紧密……基本的选择仍然是:哲学支配宗教,还是宗教支配哲学;这种选择并不像在柏拉图或亚里斯多德那里一样,产生自哲学生活与政治生活之间;在尼采看来,与古典作品的观点不同,政治从一开始就隶属于比哲学或宗教要低得多的平面。[②]

与古代政治哲学不同,倒是与现代政治哲学颇为一致,尼采的思想把这样的问题摆到中心位置:宗教应该支配哲学抑或哲学应该支配宗教。尼采在问这样的问题时,考虑到了已经发生改变的历史处境——对哲学来说,这历史处境就是启示宗教的兴起,尤其基督教的崛起。施

---

① [译按]神法(theios nomos),英文为 divine law。theios 即 Mighty One(s),God,Godhead,Divinity,Deity,源自于希腊语 Theos,Theiotes 和 Theios,或希伯来语 El (la),Elah (hla),Eloah (hwla),Elohi (yhlx),和 Elohim (Myhlx)。

② 《注意〈善恶的彼岸〉的谋篇》(Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil,1973),见《柏拉图式的政治哲学研究》(Studies in Platonic Political Philosophy),Chicago1983,页176。译按:中译文见刘小枫、倪为国编:《尼采在西方》,上海三联版,2002。

特劳斯完全没有怀疑上述支配问题的紧迫性,更没有怀疑其恰切性。施特劳斯争辩的并非是:哲学的生命旨趣(das vitale Interesse)在于,反对具有普世诉求的至高无上的宗教,这种宗教拥有神学的和政治的手段,可以用这些手段来控制哲学,使之屈从于宗教;毋宁说,施特劳斯要批判的是,上千年来,哲学一味迁就强而有力的顺从信仰的传统,以至于哲学在形成自身的传统时其学说内容石化了(in der überlieferung ihrer Lehrgehalte versteinerten Philosophie)——或者,用施特劳斯的话来说,是"律法传统与哲学传统不明智的混杂"。[①] 既然如此,在反对他归因于尼采提出的两难选择时,施特劳斯提出了什么样的反驳呢?正如我们已经看到的,在施特劳斯看来,哲学在启示中撞上了具有决定意义的挑战。就哲学最本己的诉求而言,政治不会使得哲学发生根本性动摇,当然,哲学最内在的渴求也不会在政治生活中得到实现。然而,对于启示宗教的挑战,哲学就得认真掂量一番来对付了——为此,哲学就得认真对待那些标识出政治生活的期待和要求,认真与规定政治生活的那些道德义务、公共善的观念(den Vorstellungen vom Gemeinwohl)、神义或人义的统治观念(von der gerechten Herrschaft Gottes oder der Menschen)打交道。尼采从一开始就把政治摆在比哲学或宗教低得多的平面上,在反驳尼采的这种观点时,施特劳斯考虑的是:为了找到哲学与宗教彼此开始争论、较劲的视野,着手点恰恰是尼采所看低的政治、国家、政治生存的各种基础、构成其公民生活的要素及其意见和价值观。[②] 在施特劳斯那里,基本选择并非是宗教应该支配哲学抑或哲学应该支配宗教——这可以说是施特劳斯对尼采观点的反驳;基本选择只有藉如下提问才能展开:何谓正确的生活?正是在这

---

① 1932年11月17日致克吕格(Gerhard Krüger)的信,见《文集》,卷三,页406;参阅《神学与哲学的相互影响》(The Mutual Influence of Theology and Philosophy ,1952),载于 Independent Journal of Philosophy,第3期(1979年),页113(译按:中译见《基督教文化评论》,17辑);《迫害和写作的艺术》(Persecution and the Art of Writing),Glencoe,III,1952,页19-21、168、174、179、191;《思索马基雅维里》(Thoughts on Machiavelli),Glencoe,III,1958,页184-185、231;《古代和现代的自由主义》(Liberalism Ancient and Modern),New York 1968,页193。

② 施特劳斯在这里没有直接提出的异议大概是批评尼采的:由于尼采没有从哲学层面认真对待政治生活中的各种价值观,他在很大程度上必然没有从中摆脱出来,最终坚持支配意志论。至于施特劳斯的批评是否触及尼采哲学的核心,或者,这种批评仅仅触及尼采的显白教导——尼采提出的未来哲人统治的方案,并非本文的要点。我们最关心的是,施特劳斯在解决神学—政治问题时采取了什么样的方向。

个问题中,一个不同寻常的政治问题才会显得至关重要。以此来看,“神学—政治问题”就包含在这一精确的表达之中——这是我们得注意的最后一点。通过这种表达式,施特劳斯选定了将其研究主题联为一体的主线——他将这条主线命名为神学—政治问题。这条线索提示出哲学的正当性和必要性能够得到辩护的路径,在这条路径上,哲学与启示的交锋才会富有成效。

到此为止,我还没有论及“神学—政治问题”这个表达最显著的特点。施特劳斯对“神学—政治问题”的论述,直接让人想到推动现代哲学的神学—政治事业(das theologisch – politische Unternehmen)。从施特劳斯的视角来看,神学—政治事业至少在如下方面尚未成功:它未能从这个世界上清除神学—政治问题。当然,神学—政治事业已经在政治上取得成功——建立了自由社会,但这种成功仅仅而且必然给神学—政治问题带来新的曲折:老的神学困难遗留下来尚未解决,政治上的新挑战自此又层出不穷:政治等级(den rang des Politischen)死灰复燃;政治生活的尊严变得非常显眼。由现代哲学中的神学—政治事业促动的历史进程分割了人类生活,划成诸多“文化自治行省”(autonomer Kulturprovinzen)。据称,经济、政治、宗教、艺术、科学等等在这种文化割据中既能彼此友善合作,又能彼此共存共荣——正是在这想像出来的太平盛世中,哲学不再是一种事关重大的选择,哲学作为一种特定生活方式的意识也随之枯萎。对于现代文化的世界破土而出,哲学发挥过决定性的作用,可是,在这个文化的世界中,哲学比已往任何时候都不足以与启示交锋,不足以以理性的方式为自己的正当性和必要性辩护。

正是在这里,我要来讨论前述引文的第三段或第一段,在这两段引文里,施特劳斯以自己的名义来运用“神学—政治”这一规定,用它来刻划自己思想的起步、论题和他耕耘一生的学术的特色。早在1935年的《哲学与律法》(Philosophie und Gesetz)中,施特劳斯就用一条谜语一般的脚注预先提出这样一个问题:何以哲学地恰如其分地处理神学—政治问题。施特劳斯解释说,以一种“神学—政治论”(in der Form eines “theologisch – politischen Traktats”)的方式才可能彻底批判现代的“文化”概念——文化既是施特劳斯所说的“宗教事实”的症结所在,也是他所说的“政治事实”的症结所在。然而,这种神学—政治论“如果不会再次导致文化建造,就当采取清楚的与十七世纪的神学—政治论、尤其霍

布斯和斯宾诺莎的神学—政治论相反的趋向(die entgegengesetzte Tendenz)。”[①] 凭靠有效地将政治从神学中分离出来,十七世纪的神学—政治论冲击瞄准的是恢复且持久捍卫从事哲学的自由(libertas philosophandi)。在与政治主权的世俗结盟时,现代哲学提供了和平和稳靠这样的思想概念,还说可以通过一步步支配自然以及由此而成为可能的对人类生活状况的改造整个儿实现和平和稳靠。为了有计划地征服自然,也为了理性地重新安排社会,哲学提供了可靠且易于操作的必要知识,于是,政治当权者(der Souverän)不得不关心起政治保护(den politischen Schutz)来。凭借这个一揽子方案,十七世纪的神学—政治论发起了针对“黑暗王国”和“迷信”的斗争。这场斗争首先将政治从神学中解放出来,随着这一富有成效的放开(Freisetzung),一个目的理性不断增长且不断繁荣的世界就出现了;斗争最终走到了这样的地步:人们不仅不再能理解神学—政治批判的原初意义,甚至对这种批判本身已经无所谓——在这种状况中,政治诉求与宗教诉求一样被掉以轻心地(mit der gleichen Fraglosigkeit)打发掉了。资产者的生存显而易见地表达了这种状况,他们清除了所有旨在整体的诉求(alle Ansprüche, die aufs Ganze gehen),与此相应的哲学也不再知道怎样回答“为什么要哲学?”这个问题。在自由“文化”的建设中,[十七世纪的]神学—政治论获得了历史的发展——而且尚未耗尽精力,[②] 如果一种神学—政治论要采取与此“清楚的相反的趋向”,就得再次非常清晰地唤起对政治和宗教中所包含的“原初事实”的意识,进而重新理解两者间的关联。

施特劳斯谈论某种神学—政治论时,他说的是某种哲学写作(einer philosophischer Schrift),这种写作既直面神学和政治的选择,又通过与政治诉求和宗教诉求的交锋而走向哲学。换句话说,这种神学—政治论具有两种品质:理性辩驳(elenktischen)和道德规劝(protreptischen)。但是,如果根本就不再有诉求强烈的选择,或者,如果这些选择已然在多种多样的纯粹私事中和睦共处,各种选择的轮廓人们已经无从辨认,

---

① 《哲学与律法》(Philosophy und Gesetz),Berlin1935, 页 31;《文集》,卷二,页 30 – 31;参阅《耶路撒冷和雅典》(Jerusalem and Athens, 1967),见《柏拉图式的政治哲学研究》,前揭,页 147 – 149(译按:中译见《基督教文化评论》,17 辑)。

② 参阅拙著《施特劳斯的思想活动》(Die Denkbewegung von Leo Strauss), Stuttgart/Weimar1996,页 26、34、42 – 43(译按:中译见《隐匿的对话》,前揭)。

审查又从何着手呢?哲学又能在何处发现其抵触呢?在这种情况下,哲学要迈出步子(der philosophischen überschreitung)不就得先行一种反一建立(eine Gegen - Gründung)?——这种建立的始作恿者正是哲人自己,比如说卢梭、黑格尔或尼采就用各种反方案(Gegenentwürfen)来回应资产者的生存,他们不就因此而给自己的读者和听众中对现存状况不满的人带来了新方向,为哲学争取到最优秀的天才?施特劳斯无意于以阿尔法拉比(Alfarabi)和迈蒙尼德(Maimonides)为榜样,在启示——各种相互竞争的启示传统中的某个启示——的呼招下来搞个反一建立,也无意于提出政治上的反方案。就前者而言,显然缺乏任何历史前提;以前的反方案在时代上刻下的种种政治经验则根本反对后一种做法。卢梭、黑格尔和尼采不仅没有能阻止那种引导出"文化哲学"以及"后现代性"的过程,就历史的结果来说,他们反而有助于强化这个过程——至于狭义上的政治考虑,就完全免谈了。在现代性处境下,任何一个政治上的反方案都存在致命弱点——顺便一提,在《社会契约论》(Du contrat social)倒数第二章中,这种弱点暴露无疑,令人难以忘怀。

如果某个建立显得历史地被排除了,那么,某个历史的建立(eine geschichtliche Gründung)会"卷土从来",也就是说,人们还会再度思考其基本原则。确切地说,这就是施特劳斯在《哲学与律法》一书中所做的工作。阿维森纳(Avicenna)说,我们该如何对待先知的预言和神法,柏拉图的《法篇》已经有了答案;阿维森纳的这一说法为施特劳斯打开了一条新的道路,这条道路不仅仅通向中世纪的哲人如阿尔法拉比、阿维森纳、阿维罗伊(Averroes)和迈蒙尼德,也通向柏拉图。1929 或 1930年,施特劳斯在读阿维森纳的《论理性科学的划分》(On the Divisions of the Rational Sciences)时偶然碰到这句话,40 年后,施特劳斯用这句话来作为他最后一本著作的座右铭——这本书是对"柏拉图作品中最虔诚"、"最具讽喻意味的"《法篇》的评注。[①] 阿维森纳的这句话表达的仅仅是,早在种种启示宗教突入哲学的世界之前,柏拉图就不仅掌握了中世纪哲人们所需要的方式,而且掌握了柏拉图式的政治哲

---

① 《柏拉图〈法律篇〉的论辩与情节》(The Argument and the Action of Plato's "Laws"), Chicago1975, 页 1、2;《论阿布拉法内尔的哲学倾向和政治学说》(On Abravanel's Philosophical Tendency and Political Teaching, 1937), 见《文集》, 卷二, 页 198; 参阅《斯巴达精神或色诺芬的趣味》(The Spirit of Sparta or the of Xenophon), 见 Social Research, 6 期(1939 年), 页 530 - 532。

人们为了应对自己面对历史挑战时必得运用的方式——也就是说，在从哲学上理解历史挑战、在政治上充分利用历史挑战时，得既考虑到对自己，也考虑到对自己的国家最好，因而需要某种方式。当阿拉伯哲人们和迈蒙尼德把神法、天佑[①] 以及先知的预言理解为政治的事情时，他们追随的是柏拉图；当他们把关于启示的学说、某个特殊的天佑教义以及先知论(Prophetologie)当作政治科学(而非形而上学)的组成部分时，他们凭靠的是柏拉图的《法篇》；当他们将"完美城邦"的论证作为启示的存在理由时，他们转而求助于《理想国》的政治—哲学视野。正是在这一意义上，施特劳斯说，我们从柏拉图那里领会到："以非信仰的、哲学的方式在启示信仰的本源之中来建立这种信仰"。这种建立启示信仰的冒险做法，将柏拉图式政治哲人们的理性主义和现代理性主义区别开来，后者仅仅对自然的解释(an einer natürlichen Erklärung)感兴趣，仅仅努力从哲学来理解启示信仰，却没有从启示信仰建立者的视角引出交锋。[②] 此外，前现代的理性主义与十七世纪的神学—政治论不同，它这样来开始[与启示信仰]交锋：从原初意义上来理解律法或法律以及国家的整个秩序——这种秩序将宗教与政治融为一体，并作为宗教、政治、道德上的法律从生存上整个儿对个人提出要求。为了超越律法，前现代的理性主义才要来建立律法。从哲学上来建立律法，为的就是从根基之处将律法理解为政治—神学意义上的国家秩序的律法，如果说这是一种建立律法的方式(Modus)的话，那它同时也是一个场所(Locus)，在这里，哲学生活的前提和正当等问题最为尖锐地得以提出来。对于中世纪的柏拉图式政治哲人们来说，从哲学上来建立律法就是在建立哲学。在某种为历史招魂的招牌下，《哲学与律法》使得神学—政治问题成为哲学反思的对象，使得哲学全身心地专注于事情本身(Sache selbst)，从而悉心敲打种种认识机遇(die Erkenntnischancen)——这类机遇总是随"受回返前现代的哲学不可能

① [译按]天佑(providence)，原意为先见、照料、预备的行动。神学上的意思是指，神对受造物的先见的照顾与引导。也有人译为"天意"。

② 《哲学与律法》，前揭，页65；《文集》，卷二，页64，也可以参阅页49、86、118；《柏拉图〈法律篇〉的论辩与情节》，前揭，页7-11；《思索马基雅维里》，前揭，页288-290、291-292；还可参阅拙著《施特劳斯的思想活动》，前揭，页26。

这类强有力的偏见左右"的偏离"前提"[①] 而来。在阿维森纳的著作中,施特劳斯发现了那个句子,无疑为他打开了一扇大门,但是,当他在1925－1928年撰写研究斯宾诺莎的专著时,这扇大门依然向他紧闭着。这个句子向施特劳斯表明,通过回溯哲学史,有可能真正以哲学的方式回应历史主义的挑战。

《哲学与律法》标志着施特劳斯后来一系列神学—政治论的开始,在这些著述中,施特劳斯志在追求一条与近代启蒙运动的神学—政治论截然相反的取向,从中世纪的启蒙精神中汲取资源,全然重新理解[哲学的]建立,这种"回复"仅是施特劳斯为实现其意图所选取的一种形式。《哲学与律法》之后的作品有个共同点:施特劳斯尽可能强有力地从理论上提出神学和政治的挑战。在这些作品中,施特劳斯不断强调,哲学生活与其最有力的对手即启示信仰之间的对立无法扬弃:两者都强烈要求在智性上作出非此即彼的选择,同时强烈强调彼此之间最为深刻的对立,而且都有意不回避最重要的问题。强化这一非此即彼的选择,同时强调彼此之间最为深刻的对立,可谓施特劳斯对启蒙运动赖以取得胜利的"真正拿破仑式策略"(wahrhaft Napoleonische Strategie)的回答;启蒙运动靠这种策略来证明其力量坚不可摧,通过创造一个新世界秋风扫落叶般占领正统派看似坚不可摧的堡垒,相信自己已经历史地"抹去"了敌人的位置。在施特劳斯看来,这种绕道和圈起来(Umgehen und Ausklammern)的策略必然使得在哲学的中心出现空想性质的政治希望,一种深切的宗教渴望也在哲学内扎下根来。[②] 施特劳斯运用自己的神学—政治事业来回应一种特定的历史格局:一方面,回应从自由文化中生发出来的政治危险,另一方面,回应以激进历史主义为表征的理论挑战。在撰写神学—政治论时,施特劳斯眼睛盯住的是二十世纪哲学对政治和对自身的遗忘。但是,施特劳斯并没有将其神学—政治论用来为某个狭义上的政治方案服务。启蒙运动中的温和派代表人物已经不再能充分理解十七世纪神学—政治论中所

---

① 《〈斯宾诺莎的宗教批判〉英译本前言》,见《古代和现代的自由主义》,前揭,页257。我已经在《文集》卷二的前言(译按:中译见《隐匿的对话》)中详细说明了这个段落的思想脉络,提供了新的参考资料。

② 《哲学与律法》,页21;《文集》,卷二,页20;《作为严格科学的哲学与政治哲学》(Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy,1971。译按:中译见《学术思想评论》,第六辑),收入《柏拉图式的政治哲学研究》,页33－34;《注意尼采〈善恶的彼岸〉的谋篇》,页181;《实存主义》(Existentialism, 1956。译按:中译见《学术思想评论》,第六辑),载于《解释》(Interpretation)第22期(1995年),页315、317－318。

隐含的政治意图,而施特劳斯的神学—政治论又已经与十七世纪的神学—政治论大不相同,它提供的是与现代的彻底启蒙的扛鼎之作(Meisterwerke der radikalen Aufklärung der Moderne)"清楚对立的趋向",因此,根本不会让哲学来为政治目的效劳;毋宁说,施特劳斯的神学—政治论出于哲学的自我反思才转向了政治——接受[施特劳斯思想]的人既非当前的政治家,也非未来的革命领袖;施特劳斯无意吸引政治上满怀希望、急于进取的读者们的注意,根本没有想过要去激励他们的政治理想主义(politischen Idealismus),为他们的支配意志提供什么精神食粮。施特劳斯的神学—政治论既没有搞出个什么政治理论,也没有设想出一个能让人产生认同感和献身精神的"完美城邦"。一句话,过去的政治哲人们的论著一眼就可以让人看出,他们在不遗余力地推动政治生活,为政治生活竭尽犬马之劳,施特劳斯的神学—政治论则没有给人一点这样的印象。柏拉图、西塞罗(Cicero)、帕多瓦的马西留(Marsilius von Padua)、马基雅维里、卢梭、黑格尔或尼采都时刻准备为其政治建树和反建树的构想付出代价,施特劳斯从历史经验中受益良多,他不想步前人后尘。[①] 施特劳斯常常呼吁的"回归"柏拉图和亚里斯多德——在施特劳斯的作品中,色诺芬(Xenophon)和阿里斯托芬(Aristophanes)因此并非偶然地要占一席之地——也与政治复辟的意图毫不相干。特别值得一提的是:告别了自己早年的政治活动和民族主义激情(nationalistischen Aspirationen)之后,[②] 施特劳斯得以获得自我理解的唯一政治意图——也是唯一产生效力的政治行动是建立一个学派;1949年,芝加哥大学向他提供的政治哲学教授之职,使得他有机会建立学派,但就在当时,他还根本没有意识到自己必须为这次政治决定付出代价。[③]

施特劳斯的神学—政治事业完全是为哲学的自我理解和端正哲学(Begründung der Philosophie)服务的。他的研究、论文、评注拥有一批读者,这些喜爱施特劳斯的读者们能够而且愿意自己投身于哲学的自

---

① 参阅《再论色诺芬的〈希耶罗〉》(Restatement on Xenophon's Hiero, 1954),载于《论僭政》(On Tyranny),校订和增扩版(Glencoe, III, 1963),页220-221。参阅拙著《施特劳斯的思想活动》,页27-28。

② 参阅《第二版编者序》(Vorwort des Herausgebers zur zweiten Auflage),载于《文集》,卷一,页xv-xx,以及《编者序》(Vorwort des Herausgebers),载于《文集》,卷二,页xxix;参阅我在慕尼黑大学的就职演讲《为什么是政治哲学?》(Warum Politische Philosophie? 译按:中译见《隐匿的对话》,华夏出版社,2002年),Stuttgart/Weimar, 2000,页28-30。

③ 参阅1949年7月12日致Jacob Klein的信,载于《文集》,卷三,页597。

我理解,愿意将端正哲学的使命作为自己的事业。他们之所以能够专心致志于端正哲学生活的问题,与如下事实相关:神学—政治问题中的其他方面——例如,在有良好秩序的国家中政治和宗教的关系,保护和捍卫哲学以及哲学的未来生存根基的稳靠等问题——已经隐而不彰,端正哲学生活的问题变得尤为重要。由于偏爱向对哲学有心的人说话,倾注于有哲人心性的人,施特劳斯特别审慎——注重权衡和修辞,这是他在处理神学—政治论题时的两个典型特征。在这里,我们要专门讨论这两种审慎的特质:一方面,施特劳斯一直坚持驳斥启示非常必要,但就如何可能驳斥启示,却守口如瓶,没有细说,于是形成了引人注目的反差;另一方面,施特劳斯尽其所能地向其研究的接受者施加压力,将哲学的理智境遇从思想上描绘得处境维坚、充满紧张,这种迫人的倾向也与其[坚持驳斥启示非常必要]形成引人注目的反差。

让我们从第二个特质[即注重修辞]开始进一步的讨论。为了直面最重要的问题——何谓正确的或最好的生活,施特劳斯尽可能强化启示信仰提出的挑战,他的这一做法有时会使得启示信仰挑战的强度显得远大于其实际上所有的程度,或者说,让哲学的地位显得更加薄弱,而在细致审视哲学时又并非如此。《斯宾诺莎的宗教批判》“前言”的结尾部分有三个著名段落,在其中著名的一段中,施特劳斯“概述”了这本研究斯宾诺莎的著作带来的各种结果。在这本写于 1928 年的著作中,施特劳斯认为,斯宾诺莎在《伦理学》中通过具有决定意义的哲学体系反驳正统派的做法是失败的:“的确,斯宾诺莎并未能够正当地否定启示的可能性”。在这里,施特劳斯加了一句概要性的说法:

> 但是,一旦承认启示是可能的,就意味着承认哲学的论述以及哲学的生活方式并非必然地或并非自明地是真实的论述和正当的生活方式:哲学志在追问自明和必然的知识,但它自己正如信仰一样要依赖于并非自明的决断之上,要以某种意志行动为基础。①

---

① 《〈斯宾诺莎的宗教批判〉前言》,前揭,页 255。在该前言的原版中,共有 42 个而非 54 个段落。对这本研究斯宾诺莎的著作带来的早期结果的概述,并不是出现在最后 3 段,而是出现在总结性段落之前的最后 2 段。这一段读上去多少有点不同:“……正如信仰一样,[哲学要以]某种意志行动[为基础]”。《斯宾诺莎的宗教批判》,页 29。版本的界定增强了这样的印象:施特劳斯似乎对哲学下了判断。

这里的“just as faith”(正如信仰一样)三个词语对哲学下了判断:哲学的地位要低于启示信仰。“正如信仰一样”意味着——虽然施特劳斯并没有明确说出这一点——在哲学那里,涉及到的恰恰也是一种信仰的立场,哲学与启示信仰对峙,但与启示信仰一比,[哲学作为]信仰的立场就要虚弱得多了,以至于哲学不想再承认自己也是一种信仰。哲学的信仰由于缺乏耿直才将自己与启示信仰区别开来。

如果哲学以意志行动(Willensakt)为基础,又会带来什么结果呢?我们暂时将这个问题放在一边,先来考虑一下,假定启示信仰的位置更高些,从这种视角来看,哲学与信仰的异同在何处?对于信徒来说,信仰依赖于某种不自明的决断吗,或者,他把信仰视为真理就是其自身的那个(身位)的工作(Werk dessen, der die Wahrheit ist)?将启示信仰归于某种意志行动,信仰者会满意吗?信仰者可以将信仰算作自己的意志行为的成就吗?信仰者是否会因此成为自傲这一诱惑的牺牲品?顺从上帝的启示,既不需要人克服自傲恶习,也不需要操练谦卑的美德?然而,谦卑是一种顺从的美德,而谦卑达到完满恰恰在于不知道自己为美德;在将信仰归于上帝的恩宠时,谦卑已然证实自身是一种美德。如果谦卑让信仰者相信,信仰凭靠的是上帝深不可测的意志行动,那么,其信仰的确定性必定已然成了自傲的标记。因为,这样一种信仰(这种信仰不能认识自己)和这样一种美德(这种美德对自己真正的决断无所知)必然导致恶性循环(circulus vitiosus)。为了保存心灵的纯洁或善良的良知,人们有责任区分恩典与称义、谦卑与骄傲、人自己的意志与上帝的意志,这种区分的使命预先勾画了恶性循环的进程。恶性循环一而再再而三地围绕如下问题旋转:耿直与自欺。

施特劳斯在引了三个词语“正如信仰一样”之后继续说:

> 因此,斯宾诺莎与犹太教、不信与信的对抗最终不属理论问题,而是个道德问题。

在这个“概述”的第三个段落的结尾,施特劳斯进一步精确陈述了这里所谓“最终”的含义,我们看到:

> 斯宾诺莎宗教批判的最后语词和终极辩护,是出自智性

> 耿直的无神论,由于他彻底理解了正统派,也就是说,他的思想既没有启蒙的论战性苦涩,也没有浪漫主义含混的敬畏,他彻底克服了正统派。

这个"概述"的结论一字不差取自1935年施特劳斯撰写的《哲学与律法》的导言,1962年施特劳斯只是在这个结论中新增了一句话。在这个新句子中,他批判了"出自智性耿直的无神论",从而,他对历史发展的最终结果的批判达到了顶点。这里所谓的历史发展,是由现代哲学在处理神学—政治问题时产生出来的:

> 无论多么富于雄辩,这种观点都无法对如下两个事实作出决定:哲学的基础是一种意志行动,是信念的行动;以信念为基础,对于任何一种哲学来说都是致命的。[①]

不信与信的对抗,现在转变为信念与信念的正面交锋。斯宾诺莎哲学试图建立一个包罗万象的体系,以此来反驳启示——不可测度的上帝在这个体系中找不到任何存在空间,这种可能性最终以失败告终。施特劳斯已经说过,这种哲学"正如信仰一样要依赖于并非自明的决断,要以某种意志行动为基础",但是,根据这种哲学来看,施特劳斯后来也清楚谈到了"不信"。相反,追随尼采的哲学不再尽力驳倒启示的可能性,而是自足于针对自己的残酷(Grausamkeit gegen sich selbst),出于耿直,这种哲学禁止自己成为信念,[②] 他说,"其基础是一种意志行动,一种信念的行动"。于是,前一种哲学以某种"意志行动"为基础,后一种哲学则建立在某种"信念的行动"之上,差别就从两种哲学之间产生出来。施特劳斯在这个"概述"的最后一段中相当清楚地表明了这一点:

---

① 《〈斯宾诺莎的宗教批判〉前言》,页256;也可参阅《哲学与律法》,页28;《文集》,卷二,页26。

② 参阅《〈斯宾诺莎的宗教批判〉前言》,页235:"争论很容易退化为一场竞赛,在这场竞赛中,那些只会带来最少的稳靠和最多的恐怖的人才会赢得胜利,由此来看,猜出谁会胜出就不是一件困难的事情了。但是,正如断言并不因为它显得多么让人舒适而成为真理,它同样也不会因为显得多么恐怖就成为真理。"尼采《道德的谱系》(Zur Genealogie der Moral),第III章,第27节。

> 一种新的刚毅品格禁止自己从生活的恐怖逃向安逸的幻觉，哪怕一次也不行，它雄辩地描绘“没有上帝的条件下人的痛苦”，并且将之视为证明自己动机善良的新证据，这种刚毅品格最终显明自己是反抗启示的最终且最纯洁的根基……这种无神论要么有好良知，要么有坏良知，过去时代的无神论却带有战战兢兢的责任心，两者完全不同。不仅与伊壁鸠鲁学说，而且与斯宾诺莎无信仰的时代比较起来，这种无神论是圣经道德观的一个后裔。[①]

将海德格尔时代的哲学和较早时代的哲学区分开来的，恰恰是道德。能够将这种哲学无神论建立在信念基础之上的，恰恰是其不可追问的道德前提。与启示信仰相比，海德格尔时代的哲学的弱点在于，不能充分与各种道德和政治观点交锋，因为，各种道德和政治观点不仅仅受其对立者决定，也让对立者受自己决定。[②]

让我们回到我们的论证，思考一下施特劳斯的趋向的另一个例子——通过差别悬殊地加强启示信仰来提高对哲学的压力。1948年，施特劳斯在哈特福德神学院作了“理性与启示”的演讲，听者中有神学家和洛维特(Karl Löwith)，从讲演中我们看到，比起前文引用的1962年前言中的段落，施特劳斯更明确地表明了自己的观点：

> 如果哲学不能够替自身辩护，证明自己在理性上具有必要性，那么，志在追问自明知识的生活本身就得依赖不自明的前提——但是，这就巩固了信仰这个论题：如果没有启示信仰或启示信念，就不可能有一致性(consistency)，不可能有一种

① 参阅《〈斯宾诺莎的宗教批判〉前言》，页256；《哲学与律法》，页26－28；《文集》，卷二，页25－26。关于这一点可以参考前此的评论：“难道不以宗教的骄傲之所在(即信仰)为基础就是哲学的灾难吗？新思维能够一贯地拒绝启示，或者说(也就是说)视启示而不顾吗？”“新思维的种种努力就是逃避圣经对人的理解，也就是说逃避圣经道德，但是，这种种努力都失败了。正如我们从尼采那里学到的，圣经道德需要圣经意义上的上帝”(《〈斯宾诺莎的宗教批判〉前言》，页236、237)。

② 参阅《〈斯宾诺莎的宗教批判〉前言》，页236－237；请注意海德格尔，《对亚理士多德的现象学解释》(Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, 1922)，见 Dilthey Jahrbuch，6，1989，页246，注释2。

具有一致性的生活(a consistent life)。[1]

什么使得启示信仰的生活成为具有一致性的生活的呢？只要启示信仰的生活毫无例外地将自己交付给神圣的指引，服从独一真神(Gehorsam gegenüber der Einen)或至圣的权威，从而获得内在的合一，让自己完全接受后者的统治，这样的话，启示信仰的生活就能够被视为一种具有一致性的生活了吗？然而，像每个人的生活一样，相信自身必然地以启示为基础的信仰生活仍然需要人的判断、人的洞察力、人的决定。这样一来，启示信仰的生活也得凭靠人的指引，尽管上帝的呼召或对上帝的祈愿也会中断或战胜人的指引，这样看来，启示信仰的生活充其量可被视为人的指引和上帝的指引的交织混合(mixtum compositum)。而且，顺从上帝从一开始就得依赖于人对上帝戒命的解释和人对上帝意志的解读，这样，顺从上帝的生活依然处于冲突之中，在这种生活中依然因为有正误解释而存在着裂痕；再说，一方面，人难免带着自己的主观性猜想[上帝的戒命和意志]，另一方面，人又要求努力为上帝的戒命和意志赢得带有当下主观性的各种人类权威，这两者之间显然存在着撕裂(Zerrissenheit)。由于启示信仰的生活仅仅要建立在信仰基础上，而且相信自己仅仅是认信，这样的生活就具有一致性了吗？然而，如果这种生活想从启示真理来理解自己并想满足于这种真理，这种生活就得自为地宣称，自己除了真正的信仰之外别无所靠。如果真是这样的话，一方面，启示信仰的生活就不能将真正的信仰与狂妄的独断和顽固的自欺区别开来，另一方面，它也不能将真正的信仰与纯粹的意见或简单的推测区别开来，最终而且尤其不能将真正的信仰与种种因变化多端的诱惑而来的错误信念区别开来。信徒并不满足于仅仅相信自己在信仰。对他来说，一切都取决于自己是否真信，是否信仰的是真实的东西。或者，启示信仰的生活该被算作具有一致性[的生活]，乃因为这种生活并没有什么条理(Inkohärenz)，本然地带有非理性因素？要不然就是因为理性的各种异议恰恰成了信仰的种种根据？或者因为，对于这种生活来说，没有信念的决心无法跳越的天堑，而且，为了检验信仰的强度，太过的信条也不至于荒谬？“因为，荒谬的东西

① 《理性和启示》，fol. N4 resto。

恰恰是信仰的对象,而且是唯一能让人信仰的东西。”[①] 由于生活在“正因为荒谬,我信”(credo quia absurdum)这样的信条中,生活在一切都是可能的——因为万事必然如此这样的信仰之中,启示信仰的生活便找到了自己真正的支撑和最终的稳靠。[②]

施特劳斯谈到信仰论题时说,如果缺乏启示信仰,人们就不可能过一种具有一致性的生活,他谈论这一点,仅仅是为了[探究]哲学[生活]的一致性。只有在信仰成为哲学生活的挑战的情况下,施特劳斯才考虑信仰。只有在启示能够使得他自己、他的事业和生存成为问题的情况下,启示才成为他的兴趣点。由此可以解释,为什么施特劳斯表面上“对启示的内容漠不关心”——这曾经让一位早年的施特劳斯评论者感到非常惊讶。对于认信者来说,万事仰赖于启示的实质性规定(den materiellen Bestimmungen),对于施特劳斯来说——再次引用这位早年的施特劳斯评论者的话说,这些规定“*无关大雅*。至于涉及的是犹太教的启示还是基督教的启示,并没有什么差别”。[③] 事实上,就否定哲学生活而言,犹太教、基督教和伊斯兰教是一致的;当然,不同的启示传统相互竞争,就启示的真理争论不休,而且这种争论仅仅是在内容上、在教理层面上展开的,但在施特劳斯看来,这种争论的意义是次要的。作为哲人,这种争论不是他的关心所在。[④]

---

① 基尔克果(S. Kierkegaard):《“哲学片断”的非科学附言》(Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, Gesammelte Werke. 16. Abteilung, Band 1), Düsseldorf/Köln 1957,页 202。

② 参德尔图良(Tertullian): De carne Christi(《论基督的身体》),第 V 部分, Opera omnia (Migne 版, Paris 1866),第 II 部分, 805B - 807B;进一步可参看舍斯托夫(Leo Schestow),《雅典与耶路撒冷》(Athen und Jerusalem), Graz1938,页 38、272 - 273 以及 496(中译编者按:有徐凤林中译本,浙江人民版)。

③ 古特曼(Julius Guttmann):《宗教哲学还是律法哲学?》(Philosophie der Religion oder Philosophie des Gesetzes?),载于《以色列科学与人文学院第五届会议录》(Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities V),页 6 (Jerusalem, 1974), 27(172)。着重号为我所加。古特曼对《哲学与律法》的评论写于 1940 至 1945 年,他去世 20 多年后才出版。参阅《文集》,卷三,页 726、727 - 728、764、765。——仔细观察的话,对于信仰者来说,“漠不关心”就是有意保持距离以致最终拒绝。就挑战哲学来看,各种不同的启示传统具有结构性的一致。但是,如果哲人要拒绝启示,深入分析启示内涵就势在必行了。

④ 关于斯宾诺莎,施特劳斯问道:“在犹太教与基督教的冲突中,*作为一位哲人,这场冲突与他毫无利害关系*,他为什么要站在基督教一边?”(《斯宾诺莎的宗教批判》前言,页 244。着重号为我所加);《文集》卷一,页 35。亦参《忆莱辛》(Eine Erinnerung an Lessing),见《文集》卷二,页 607。

施特劳斯对哲学提出的一致性要求,并非源於生活得有一致性这样的一般理念,无论这样的生活可能会包含怎样的坚毅、完整和幸福。哲学生活的一致性指向的是理性地建立哲学,用施特劳斯的话说,指向将哲学作为一种理性的必要性(einer rationalen Notwendigkeit)来建立。倘若哲学依赖于某种不自明的假设、某种不自明的决断或某种意志行动的话,哲学会有什么样的结果呢?上文引用的"理性和启示"讲演中的两段话以及"自传性前言"都已经引发出这个问题,这个问题的答案取决于"依赖于"的含义到底指什么,以及这里说到的"意志"又指什么。

在追求"对真理的自然渴求"[①] 时,意志一再重新现实化,不时赋予哲学以具体的时代形式,难道哲学不受这种意志的支持和影响?这种意志就是爱智的爱欲所要把握的路径,爱智的爱欲将之视为自然的和必然的路径;不顾任何抵制、阻碍和分心,爱智的爱欲都要追求这条路径,不断深入探求这条路径,直到路的尽头。倘若哲学生活不受制于这种意志,哲学生活难道能够获得一致性?意志行动或决断的行动能够在整体上作出区分,使人能够意识到这种区别,这样,哲学就不再迷失方向;如果没有这种行动,哲学还能被看成一种独特的、有意识的生活方式?可是,如果要建立自己的必要性,哲学绝不可以依赖于意志行动或决断行动;意志行动或决断行动也不关心这种最初的或深刻的断裂(Einschnitt)——哲学生活将其意识的特殊性归因于这种断裂。毋宁说,意志行动或决断行动表明了存在着出发点或决心——这种出发点或决心不是靠论证能够获得的,其理性也从来得不到证明,正因为如此,它一直是无根基的。在与启示交锋时,恰恰是这特定的意志成了问题,说到这特定的意志,我们尤其得审理如下两个选项:一个是坦诚意志(Willen zur Redlichkeit),另一个是稳靠意志(Willen zur Sicherheit)。[②] 施特劳斯在批判"源於坦诚的无神论"时指出,坦诚或道德上的镇定(die Beruhigung)源于断念(Entsagung)、牺牲、对自己的残

---

① 《哲学与律法》,页15;《文集》,卷二,页14。

② 坦诚意志和稳靠意志与真理的自然渴望以及对真理的爱不同,参阅《哲学与律法》,页15、22-24、26-27;《文集》,卷二,页14、21-23、25。译按:坦诚意志指关注坦诚的意志或使坦诚成为人的兴趣和动机的中心的意志。稳靠意志指关注或主要关注稳靠的意志,或者指在特定处境中,例如在受到可能会有的惩罚和诅咒的情况下,人对于保证自己的生命稳靠的兴趣。

酷,因而也不足以建立哲学。一种哲学如果想将自己建立在坦诚之上,并将之作为“最终、最纯洁的正当理据”(letzten und reinsten Rechtsgrund),那么,它将不仅仅依赖于某种意志行动,而且也依赖于严格意义上的信仰,从而,也就脚踏在圣经道德之上了——无论坦诚作为一种手段在进行哲学探究时会多么有成效、多么重要,也无论它作为一种驱动和控制力量在哲人不屈不挠自我追问时多么有益。

而且,“正如我们从尼采那里学到的”,圣经道德需要圣经中的上帝,但是,如何理解稳靠意志呢?难道它不是挣脱了坦诚意志在道德上的种种偏见,摆脱了所有的圣经前提吗?难道它不是源于善的取向(Orientierung am Guten)——自己的善的取向吗?哲人有好的理由来考虑自己的稳靠问题乃因为,当哲人面对有人宣讲上帝无法探究时,自己显然不能以为可以靠自己拥有的知识、洞识、胸怀来类推这种与自然神学中的神不同的上帝,或者将这上帝想像为人自己[形象]的完美化;当哲人们面对有人宣讲上帝不可把捉时,便面临这种上帝发出的永罚威胁——这种上帝将错误谴责为罪,将对知识的自然追求视为违抗神命。当哲人开发出种种观念,采取措施“防止人们受全能的上帝控制”时,[1] 哲人们追求的是一种正当的兴趣(ein berechtigtes Interesse)。然而,倘若这种保护仅仅将种种哲人自己的意志一类人为要素包括在内,他们就不能达到这一目标。一个为了稳靠而精巧构筑出来的世界仅仅会助长虚幻的稳靠。相反,仅仅以真理为基础,人们也不能够获得稳靠。要是理解恰当的话,稳靠意志的指向是超越自身。像坦诚意志一样,稳靠意志一定得凭靠对真理的要求,为追求真理效劳。哲学必须支配这两个意志:坦诚意志和稳靠意志——哲学既不依赖于坦诚意志,也不依赖于稳靠意志。

施特劳斯不仅争议哲学生活的一致性——哲学依赖于信念(依赖于坦诚这一好的良知)、依赖于意志行动(依赖于对稳靠的旨趣),依赖于不自明的假定(例如斯宾诺莎《伦理学》体系中的种种设定),他还追问:从启示来看,追求自明的知识[这一行动本身]是否自明且必要,从而使得哲学的处境更为艰难。启示信仰明确否认,追求自明的知识可

---

① 《〈斯宾诺莎的宗教批判〉前言》,页237;《哲学与律法》,页23、26;《文集》,卷二,页22、25。

以捉住真理，明确否认，唯有客观的观察者才能见到真理。在启示信仰之中，决定人是否得救的真理，绝非靠理性的洞识和感观知觉所得，而是凭靠虔敬和信仰的顺从。启示否定哲学的真理标准，尽其所能地彻底挑战哲学。在“理由与启示”的讲演中，施特劳斯说：

> 如果存在启示，哲学就变得无足轻重——启示的可能性意味着哲学不可能具有**意义**。如果启示的可能性问题依然悬而未决，那么**哲学的意义**也依然悬而未决。因此，人们不断争论，哲学是唯一必要的东西(the One Thing Needful)呢，抑或人的最高可能性？由于这种争论，哲学的命运变得动荡不定。哲学不大会宣称：自己担不起审慎(it cannot afford being modest)。[①]

很清楚，这里沉重地阐明：倘若哲学选择不凭靠不自明的决断，倘若哲学要在理性上建立起自己的正当性和必要性，反驳启示信仰就是一项无法摆脱的使命。

在公开处理哲学的这个职分(officium)如何才能实现这一问题上，施特劳斯非常克制，以至于他被归结为这样的立场：与启示交锋时，哲学发现自己在一条死胡同(Sackgasse)中，只有靠某种决断主义行动(dezisionistischen Aktes)才能摆脱这一绝境。这一立场必然显得极其自相矛盾，因为，任何一个哲人都会毫不含糊地反对说，一个盲目而无法证明的决断能够担得起哲学生活的根基。施特劳斯不但接受了这个容易引起误导的表达——即坚持决断主义立场，而且用大量评注来强化这种立场——这些评注多少都提到哲学与信仰启示之间的僵持状态。[②] 简而言之，施特劳斯的修辞策略具有以下特色：政治上的种种考

---

① 《理性和启示》，页32；参阅《迫害与写作艺术》，页107；《神学与哲学的相互影响》，页118。

② 两者之间的相互关系是：“只要哲学将自己限定在以哲学的武器回击神学家们对哲学发出的攻击这个范围之内，哲学就会取得胜利。但是，一旦哲学开始自己发起进攻，一旦哲学试图拒绝启示，而不是拒绝各种不充分的启示证明，它就要遭受失败之苦了……一般说来，我认为，一切声称拒绝启示的做法都已经以信仰启示为预设前提了。哲学和启示之间既然没有共同的根基，也就没有优先于两者的根基”(《神学与哲学的相互影响》，页116、117)。

虑[1]促使他即使不去唤起、至少也要支持他的大多数读者的意见：在面对启示信仰时，他采取的是决断论立场，然而，他又坚持认为，哲学的理性辩护仍然必不可少——通过这种方式，施特劳斯让自己的哲学有心人认识到，他并不满足于决断论立场。绝境或僵持状态的提法顾及到政治，要求审慎，唯有在哲学上对施特劳斯的神学—政治论有心的人才会心领神会。对于他们来说，僵持状态意味着要进一步询问和思考自己，绝境预示着走出困境的路径。施特劳斯的全部作品已经显明了走出迷途的道路，或者说，这些作品指向走出迷途的通道——正如我们

---

① 只要是谈论政治哲学的核心要点——即一方面保护和捍卫哲学，另一方面[要看到哲学]在一个有良好秩序的国家中对宗教所起的作用，那么，[哲学的]政治考虑就不必进一步说明了。施特劳斯的学术表面看来仅仅是研究历史，但他对自己的学术可能带来的政治后果却有清楚的认识——他的书信可以提供这方面的证明。在 1938 年 2 月 16 日写给 Jacob Klein 的信中，施特劳斯说自己在研究迈蒙尼德的 More Newuchim（《迷途指津》）时有新的发现：

> 如果我在若干年后引爆这个炸弹（要是我活得到那么久的话），一场大战就会爆发。Glatzer——他现在就在这里——对我说过，从犹太教来看，迈蒙尼德要比《圣经》重要；如果有人要从犹太教中除掉迈蒙尼德，就除掉了犹太教的根基。（你知道 Glatzer 的这个说法：很清楚的是，对于天主教来说，托马斯·阿奎那比《新约》重要）。由此会得出一个有趣的结论：从史学上可以确定，迈蒙尼德就其信仰来说绝对不是个犹太人，这一仅仅是史学的确定具有重要的现实意义：在这里哲学与犹太教原则上不相容（《创世记》第 2 篇"清楚"表达出这一点）得到了很好的证明。（《文集》，卷三，页 549 - 550；亦参施特劳斯 1938 年 7 月 23 日致 Jacob Klein 的信，前揭，页 554）。

1949 年 5 月 20 日，施特劳斯致信在耶路撒冷的古特曼说：

> 但是，就迈蒙尼德来说，这里的困难依然很大。如果我的猜测不错，迈蒙尼德就是一个远比今天的所谓激进含义要激进得多（in viel radikalerem Sinn）的"哲人"；至少可以说，他是真正意义上的激进"哲人"。这里马上就会出现如下问题：如果负责任的话，究竟可以公开暴露这种可能性到何种程度；这个问题马上使得隐微论（esotericism）问题变得非常现实，或用当今的时髦说法，变得具有"生存性"（existentiell）。这就是为什么我要提出隐微论这一原则性问题——亦即思想与社会的关系问题——的原因。出于某种战略上的考虑，我想以非犹太人为对象。我选择了色诺芬，部分因为他与苏格拉底问题有关，部分因为，[我对迈蒙尼德的]猜测恰好切合这样的情形：如果即便像色诺芬这样一位看起来无害的作家，也会用或者用过隐微写作术，那么，像迈蒙尼德或柏拉图这样并非像色诺芬那样看起来无害的作家，就更会用这种写作术了……那本小书（《论僭政》）是尝试性研究。我打算在某个时候搞完色诺芬的四篇苏格拉底文章的疏解（施特劳斯档案，B4、F8）。

已经看到的，通过一种对比（e contrario）论证，走出迷途的道路既非遥不可及，也非奇谈怪论。这些通道虽然以各种方式相互连接、相互渗透，我们仍然可以从中辨认出四种途径，其形式都相当简洁，而且可以命名。

与启示信仰在知识诉求上交锋（die Auseinandersetzung mit dem Wissensanspruch des Offenbarungsglaubens）*或专注于道德*。哲学当致力获得一个与启示信仰交锋的共同根基，在这根基上，哲学才能检验（Untersuchung）启示信仰的种种宣称。哲学首先在认信者关于道德及其核心意义的种种意见中找到这种根基，并通过深入的审查来担起启示信仰在道德事务和道德义务方面所要求的知识——顾及良知的声音或者上帝的呼招和临在。苏格拉底的辩证法在盘查种种关于正义的意见方面卓有成效——揭露其内在矛盾和必要的前提，因而对于这一途径来说至关重要。因此，毫不奇怪，施特劳斯晚年的两本著作《色诺芬笔下的苏格拉底言谈》（Xenophon's Socratic Discourse）和《色诺芬笔下的苏格拉底》（Xenophon's Socrates）[1] 对于讨论信仰与哲学的关系具有特别重要的意义。[2] 尽管早在"理性与启示"讲演的注释中，施特劳斯已经谈及这个问题，但只是在这两本书中，他才明确而详细地阐述了问题的出发点和指导思想：

> 信仰之为信仰必须作出可以让无信仰者来检验的断言——信仰必须基于断言知识（alleged knowledge）或真实的知识（real knowledge）——但是，由于信仰的根本性错误推论，这种（信仰）知识必然只是断言知识，因为（信仰）将这个绝对重要的属性归于道德（纯洁的心灵）。[3]

---

① 《色诺芬的苏格拉底撰述》（Xenophon's Socratic Discourse），Ithaca 1970；《色诺芬笔下的苏格拉底》（Xenophon's Socrates），Ithaca1972。参阅施特劳斯 1972 年 9 月 6 日和 1972 年 11 月 17 日致 Gershom Scholem 的信，见《文集》，卷三，页 762、764－765。

② 参伯诺尔（Christopher Bruel）富有创见的论文：《施特劳斯论色诺芬笔下的苏格拉底》（Strauss on Xenophon's Socrates），载于 The Political Science Reviewer，第 14 期（1984 年），页 263－318（译按：中译见科耶夫等，《驯服欲望》，华夏版 2002）。

③ 《理性和启示》，fol. N. 5 recto；参阅《自然正当和历史》，页 75－78；《耶路撒冷和雅典》，页 154、155、161－162。

规定可能性的边界或专注于稳靠。哲学表明,启示信仰的信条——从创世说,全能的上帝是立法者、历史的主宰和正义的担保者说,到奇迹和预定论——在何种设定基础上才可能。哲学证明,为了捍卫启示的可能性,必须以什么样的因素为前提,启示信仰的稳靠得凭靠什么样的因素,在这凭靠上,所有人类的稳靠变得苍白无力,都该毁弃。哲学向启示信仰提供了它所需要的各种概念,让它获得理论强度——例如,哲学为信仰提供了"从虚无中创世"(creatio ex nihilo)这个概念,没有这一点,便不能思考上帝的全能和深不可测的意志,上帝的全能与全知、上帝的仁慈与正义就不能彼此相容。倘若[启示信仰宣称上帝的]不可探究性(Unergründlichkeit)消融了上帝属性中的一切矛盾,上帝并非受理智的必然性约束,上帝就是万物的主宰,那么,哲学就要确定启示信仰得为此付出多大代价。到了这一步的话,全部问题便都崩溃了,只剩下一个问题,我们发现自己面对的仅仅是个问号。[①]

解释启示或专注于政治。哲学把启示作为一种理性的工作、作为一种解决人类生活问题的尝试来把握,或者更精确地说,把握为一种回答共同体中社会生活的政治问题的可能性。哲学以哲学的方式为启示铺路(grundlegt),或者,以历史的方式重构启示信仰的发展,通过这两种方式,哲学解释启示。无论是以哲学的方式为启示铺路,还是以历史的方式重构(Rekonstruktion)启示信仰的发展,出发点都是神法这一概念。最初在《哲学与律法》,最后在《柏拉图〈法篇〉中的论证与剧情》(The Argument and the Action of Plato's "Laws")中,施特劳斯处理以哲学的方式为启示铺路的问题,在"理性与信仰"的讲演中则勾勒了启示的谱系,试图以历史的方式重构启示信仰的发展。关于如何解释启示,我们在这里看到施特劳斯是如此回答的:

> 哲人的使命在于理解神法的来龙去脉,了解神法最初的(神话性的)观念如何经过根本性的修正,经道德权衡的透彻理解后如何被转换为启示观念。

---

① 《耶路撒冷和雅典》,页162;《〈斯宾若莎的宗教批判〉英译本序言》,页235;《文集》,卷一,页21;《关于柏拉图的〈游绪弗伦〉的无标题讲演》(An Untitled Lecture on Plato's Euthyphron),见 Interpretation, 24, No. 1, 1996,页17;《理性与启示》,fol. N. 5 recto;参拙著《施米特的学说》(Lehre Carl Schmitts),Stuttgart/Weimar 1994,页26-27、137-149。

接下来,施特劳斯追述了这个转换的逻辑过程,认为在从人需要法律到上帝道成肉身,要经历十一个发展步骤。[①]

专注这一问题:什么是神?(quid sit deus?)从种种启示宗教的要求、宣称、盼望和期待来看,哲学所沉思的什么是神这一问题原本同样(gleichsprünlich)是哲学要问的问题。启示信仰中的上帝不妥协地保护正义,提供不可动摇的稳靠,坚持要人无限地服从他,要人以专一的爱来面向他,既将爱和顺从作为恩宠的礼物赐给人,也接受人爱和顺从;与此相比,哲学则追问:这个上帝到底是何种上帝。在追问上帝的样式(Art Gott)的问题时,哲学受自己在分析政治生活时获得的知识引导,并能用政治生活的经验来不断检验和更新这种知识:这种知识就是分析各种政体形式、立法者的品质和旨趣、他们的德行和热情、保护与顺从的联系、主奴关系等等。而且,通过不断追问并精确规定上帝的样式,哲学最终要解释清楚,自己能以什么来把握和认识神。[②]

在施特劳斯的全部神学—政治论著中,1966年撰写的《苏格拉底与阿里斯托芬》(Socrates and Aristophanes)占据特别重要的地位。这本著作主要解释阿里斯托芬的喜剧。继《思索马基雅维里》(Thoughts on Machiavelli)之后,《苏格拉底与阿里斯托芬》是一本最谨慎地论述启示宗教的著作,同时也是施特劳斯作品中牵涉面最广、最令人惊异的著作。[③] 在这本书中,施特劳斯直接审理了阿里斯托芬对前苏格拉底的苏格拉底施与的神学—政治批判。正是在这里,施特劳斯清楚表明,在何种程度上讲,苏格拉底的政治哲学转向——柏拉图和色诺芬的作品将此作为研究对象——是他对神学—政治批判的回应。[④] 这本书整体

---

① 《理性和启示》,fol. 9 verso - 10 verso;参《神学与哲学的相互影响》,页116。

② 《耶路撒冷和雅典》,页162;《神学与哲学的相互影响》,页113;《城邦与人》(The City and Man),Chicago1964,页241;《思索马基雅维里》,页148、152、186 - 189、198 - 199、207 - 208、209 - 211、214 - 215、218 - 219、244;《进步或复归?》(Progress or Return? 1952),载于Modern Judaism,第1期(1981年),页43;《柏拉图〈法篇〉中的论辩与情节》,页27 - 31;《自然正当和历史》,页122 - 124。

③ 施特劳斯1962年5月29日写信给科耶夫(Alexandre Kojève):"我准备出版三篇关于城邦与人的讲演,讨论《政治学》、《理想国》和《修昔底得》。只有在完成它们之后,我才能够开始我真正的工作,这就是解释阿里斯托芬"。《论僭政》,修订和新增版,含施特劳斯—科耶夫通信,Victor Gourevitch 和 Michael S. Roth 编辑,Chicago 2000,页309(着重号为我所加)。

④ 《苏格拉底与阿里斯托芬》(Socrates and Aristophanes),New York1966),页4 - 5、8、16、19、22 - 23、32、46、48、49、51、64、67、77、102、173、311、313 - 314。

上围绕着“什么是神?”这个问题展开——这位喜剧诗人虽然没有明说,实际上提出并以自己的方式处理了这一问题。[①] 施特劳斯曾经想过,用加尔文的《基督宗教要义》(Institutio christianae religionis)中的一段话作为《苏格拉底与阿里斯托芬》一书的题词,这段话直指“什么是神?”这个问题。早在三十年前的《斯宾诺莎的宗教批判》中,施特劳斯已经对此有过详细解释——后来在一封写给伯纳德特的信中,施特劳斯回顾往事,对自己[当时的解释]作了如下判断:“对此事一无所知”(en pleine ignorance de la chose)。[②] 我不知道,为什么施特劳斯最终没有用加尔文的话作题词,也不知道他自己是如何认定这种特定的无知——其早期作品正是以此为基础的。但是,为了更好地理解哲学从其种种对手那里借用了哪些东西,也为了更好地理解“恶中的善”到底指什么(参柏拉图:《理想国》,373e、379e),施特劳斯倾其一生都在直面神学—政治问题——这难道还不足以说明他为这个问题殚精竭虑吗?仅仅因为不得不反对权威的诉求,哲学不就能成为一种特别且自觉的生活方式吗?加尔文和路德对“什么是神?”这一提问的“断乎不可”的回答,难倒还不足以[使哲学]将注意力转向这一核心问题?难道这还没有触及

① 《苏格拉底与阿里斯托芬》,页18、21、23、25、33、44、53、83、143、234、245、296、313。

② “我认为,我应当介绍一份从较广阔的反思来看显然极其微不足道的观察材料。多年前,我深受如下事实影响:格劳孔(Glaucon)虽对理念原理毫无思想准备,但几乎马上就接受了。他提及摩摩斯(译按:Momos,希腊神话中的一位神祇,司夜女神尼克斯的后代,为‘责备之神’)就提供了一个线索。简言之,他由诸神祇(某种神祇,这些神祇没有恰当的名称)为理念做好了预备。谁都知道,胜利女神(Nike)出现在马拉松赛跑、撒拉米斯(译按:Salamis,希腊一地名)等地,无论张三还是李四雕刻的这胜利女神,也无论她在甲地还是乙地受到崇拜等等,胜利女神都是一个样子(参《理想国》中提到的雕像,它们用于解释义人)。换言之,理念代替了诸神。为了做到这一点,诸神成了理念的原型。但是,由于理念原理并非仅是一种神话,这个原理必须包含‘什么是神’这个问题的答案。从这一点来看,我匆匆做出如下结论:首要且最重要的运用‘什么是’这个提问[结构]的乃是这个问题:‘什么是神’。毋需赘言,这个问题与‘什么是人’的问题同值。这个想法提供了通向阿里斯托芬和其他更多事情的钥匙。加尔文在《基督教要义》中就这个主题有过极其明确的论述,在关于斯宾诺莎的书的德文版讨论加尔文一章的头两页中,我曾经有过概述,实际上对此事一无所知;我打算用加尔文的关键句子作为我这本关于阿里斯托芬的书的题词。”1961年5月17日致伯纳德特(Seth Benardete)的信——这封信目前在我手中;亦参《斯宾诺莎的宗教批判》,见《文集》卷一,页248-250。参阅《施米特的学说》,前揭,页139注释54。

何谓正确[的问题]吗?[①] 就[哲学的]当前来看,哲学正处于被否定的临界处境,最重要的事情不就是被视为莫过于奉行新的中道(juste milieu),流行的口号不就是"怎么都行"? 加尔文以顺从信仰的名义批判猎奇心,批判对国家的政治和宗教的处境的轻视,阿里斯托芬同样如此批判他的朋友苏格拉底——两者的一致足以让人非常确定地说:这些批判让哲人有理由自我反省,从而认识自己。然而,惟有上帝的启示才是哲人专注于自省的唯一理由,唯有上帝的启示才会成为哲人认识自己的最大挑战。

① 请注意路德对"什么是神?"这个问题的处理。按他的看法,提出这个问题必然导致人们走向虚无。详细分析,参拙著《施米特的学说》,前揭页 138 - 141;参施特劳斯 1960 年 11 月 22 日致 Gershom Scholem 的信,《文集》,卷三,页 743。

论启示信仰的谱系

朱雁冰　译

在其哲学生活的中期，施特劳斯重新开始审理神学—政治问题，这次审理比以往的更深刻、更透彻；在审理高潮，施特劳斯勾勒出一个启示信仰的谱系(eine Genealogie des Offenbarungsglaubens)。在施特劳斯的全部著作中，这个谱系草案独一无二。它是一次"船沉事故"的收获。由于这次"事故"，一九四六年夏天，施特劳斯看到自己有必要"再次从头开始"。①

施特劳斯一九四七至一九四八年之交为其学术报告 Reason and Revelation(《理性与启示》)所写的手稿，以及同年为这个报告所使用的笔记以明确清晰的行文记载了新的思考。经修订的手稿的重点便在谱系草案。这个草案包含着一个令人惊诧的公开对话，施特劳斯将他在哈特福德神学院(Seminar in Hartford)作的学术报告融入了其中。在

---

① 1946年8月15日，施特劳斯在致洛维特(Karl Löwith)的信中写道，他"又经历了一场船沉之难"，看到自己有必要"再次从头开始"(《施特劳斯文集》，德文版卷三，页660)。从施特劳斯的记载——从致洛维特的信前后同样产生于1946年8月间的记载可以看出，"船沉事故"指对启示信仰的审理。参见1946年8月20日致洛维特信的开头，前揭，页666。"船沉事故"最早所载的日期是1946年8月11日。笔记对产生危机的原因作了重要的提示。由于这事宛如一道强光清晰说明了施特劳斯的高度和以之开始重新思考的精神，值得在这里不加删节地引录记载的开头一段：

> 1946年8月11日：我现在要一笔勾销自己迄今所做的一切——必须真正彻底从头开始。……我必须再次弄清楚，真正的问题究竟是什么——必须相应地改变工作计划(只要我没有因承诺——授课——而负有义务)。以往我一直认为，对原初的哲学概念的表述(附带对现代的哲学概念的概略批评)可能足够充分了，因为，对我来说，哲学之正当和必然(das Recht und die Notwendigkeit)是确定的。在基尔克果影响下，加上回忆起我以前的种种怀疑，我必须再次、且尽可能尖锐地提出问题：哲学之正当和必然是否完全确证无疑。……因此，事情是这样的：《哲学与律法》或者(也许)《哲学抑或神的指引》，比"苏格拉底"主题和"政治哲学导论"更重要。(施特劳斯档案第十一箱第十一卷)

标题为 Revalation can not refute philosophy(启示不可能反驳哲学)的第八点——也是最后一点中,施特劳斯以论证与反证直接对垒的形式让哲学面对神学的抗辩,施特劳斯则代表哲学回答这些抗辩。施特劳斯总共讨论了七项神学论据,其中第三、第四、第五和第六项论据是在"神学家"与"哲人"之间的一场正式对话中展开的。行文洗练的双重抗辩处于这场对话的中心:

> 神学家:哲学乃自我神化:哲学之根在傲慢(pride)。
>
> 哲学家:倘若我们将神理解成最完美的存在——其本身就是一个人身(a person),那就没有众神而只有哲人(智术师大致认为:θεοῶστις εφλεγκτικοῶς)。可怜的众神?按照虚构的标准来衡量,确实如此。——至于"傲慢",谁更傲慢:声称其个人命运维系着宇宙原因的人,还是那谦恭地承认其命运与任何人无涉、只与自己和少数朋友有关的人。[①]

对话讨论涉及六项神学论证:

1)没有上帝、没有启示上帝的人,生活是悲惨的。

2)哲人们是瞎子,看不见罪的事实和力量。

3)哲人如果不承认最严格的道德要求的效力和不可放弃,其行为便是矛盾的,因为,哲人所要求的对真理之爱,需要极端的克己为人精神以及严格的道德。

4)哲学是自我神化。

5)哲学之根在傲慢。

6)哲人们对人的理解是肤浅的:他们无力探究人的深层、人的绝望,以及隐藏在人的排遣要求和寂寞之中的东西——这些比人所有的理性活动更能揭示人的现实。

---

① 《理性与启示》,页9右边。对话最言简意赅的抗辩确实包含着两个抗辩——如就十字架提出的反驳所表明的。对神学家而言,这两个抗辩叠合在一起,因为,对神学家来说,探求上帝的问题,本质上是个道德上已然确定的问题,与上帝的关系最终是顺从或不顺从的关系。神学家只用分号中断,从而组合为一个抗辩的东西,哲人则用一个破折号将之隔开,并分解为两个论证。哲人将神学家在创世者上帝和立法者上帝身上合而为一的人身和原因、政治—道德的方面和宇宙论的方面区分开来。

在 Philosophy cannot explain revelation——?(哲学不能解释启示——?)[①] 的小标题下,施特劳斯另起一段,提出第七项、也是最后一项论证:

> 当然,给人印象最深刻的神学论证,是来自哲学对启示信仰的解释不充分。

从神学家的视角看,哲学解释之决定性缺陷在于,它不能正确对待启示的独特性质或其彻底的历史性:

> 哲学不得不将启示解释为神话,这就是说,必然无视神话与启示之间的本质差别。

藉助四方面的对比,施特劳斯解说了神话与启示之间的差别,这些差别仔细看来可以归结为:与神话不同,启示似乎与自然没有联系——有别于神话,启示没有众神形态,只有一个全能的上帝;没有驾驭众神的非人身性命运,只有上帝的行动;没有重复的现象,只有独特的、不可重复的事件;与跟历史事件没有任何特殊关联的神话不同,对于启示来说,与历史事件的关联是根本性的(历史在《旧约》中的重要性,"在彼拉多治下被钉上十字架")。既然任意(Willentlichkeit)、决断(Entscheidung)、历史取代了规律、必然、理智(Intelligibilität)——那么,哲学解释从哪里找到其起点?它能有何成效?

施特劳斯从神学抗辩的意义上为构成对峙而提出了四个比较点,可是,这四个比较点既未彻底说明神话与启示之间的争斗,也没有充分界定神话—启示—哲学这个三角形的对立及其共同性:

> 哲人会承认圣经与神话的差别:《圣经》以实现神话的问题为前提(the realization of the problem of myth),哲学本身亦

---

① 《理性与启示》页 9 背面,以下所有未作详细说明的引语,全出自"哲学不能解释启示——?"这一段,载页 9 背面、页 10 左边和页 10 背面([译按]:汉语直接从出自此处的英文引语译出)。小标题最初为"哲学不能反驳启示——",后来,施特劳斯以解释取代反驳。莫非解释启示是反驳启示的一个必要前提?抑或解释可以取代反驳?

恰恰如此。

哲学与启示两相关联,它们各自以自己的方式面对神话,坚持真实性(Wahrheit)。如果批判—怀疑精神未占优先地位的话,神话与启示就同属一类。相反,神话与哲学在下面这一点上是共同的:道德对两者都不占优先地位。这里以寥寥几笔勾出的界线和归类,足以使施特劳斯说明,如果善于正确入手从哲学上解释启示,就绝不可无视"神话与启示之间的根本差别",而是恰恰相反:应考虑[两者的根本差别]。解释尝试要取得成功,一方面得取决于哲学是否将其注意力转向使启示与神话以及与哲学区分开来的差别:

> 所以,从哲学上解释启示的起点是下述事实:启示信仰的根基在于,相信道德具有核心的重要性。

另一方面,这一大胆行为是否成功,又取决于是否能解释:神话与启示的差别(神学的抗辩以此为根据)和启示的独一无二的特点——极端的历史性以及与自然的否定性关联(die verneinte Verbindung zur Natur)。换言之,要从哲学上解释启示,要求靠重建以道德为主线的谱系来弥合神话与启示之间的鸿沟,或者要求从自然过渡到历史,从可察知的必然性引导出可宣称的单义性(die Herleitung der behaupteten Singularität aus einsehbarer Notwendigkeit)。

由此,《理性与启示》的对话中形成的启示谱系的位置就一目了然了。在一个单独的部分中,施特劳斯专门审理了"或许给人印象最深的神学论据"——比对前面六项论据的审理更详细;在这种情形下,他并未让"哲人"作出回答,而是首先提出了"哲人的使命",也就是从事哲学的解释——我们即将看到,并且概述了一项自己来完成这一使命的尝试。所有这些突显的是,施特劳斯给予从哲学与启示的论辩中来解释启示信仰以何等分量。如果解释充分,哲学便不仅验证了其在规定可能的东西的界线时具有优越性,还同时证明,自己是判定启示之实际性的女法官(Richterin über die Wirklichkeit der Offenbarung)。这个谱系的草案全文如下:

> 哲人的使命在于,搞清楚对道德意蕴的极端理解(the

radical understanding of the moral implication)如何改塑了原初的(神话的)θεῖος νόμος(神性律法)理念,并使之转变成启示的理念。

一、人的需求→结群(society),或其他社交倾向(sociability)是不可削减的:对律法的需要。

二、对好的律法[的需要]:善的原初标准:祖先的。

理性基础:a)经检验的事物,b)对稳定的关切。

三、律法仰赖祖先=父亲或父辈——一个人的生存源泉、爱(善行)和要求服从(参见 Fustel de Coulanges)。

四、祖先之绝对优越性:超人之人(superhuman beings)、[①]神性的人(divine beings)——神性律法(divine law):最初的事物、我们存在的源泉是众神(Gods)。

五、形形色色的神性律法之间的矛盾:只有一个神性的律法。

六、全面服从律法:1. 律法必然是所有赐福之源→2. 上帝(the God)必然是全能的→3. 只可能有一个上帝——制作者(Maker)、创造者(Creator)≠生育者(Generator)。

七、全面服从律法:服从不仅是为得到某种作为报偿的东西而应履行的义务,全面服从是以一个人的全身心、整个灵魂和所有力量表达的对这唯一上帝的爱(love of the one God)。

八、全面服从律法:任何人际关系都不应听任不负责的专断裁定(arbitrariness)→对所有人的爱。上帝是所有人的父,所有人都是兄弟。בצלם אלהים【上帝的形象——《创世纪》1,27】。

九、全面服从律法:1. 不仅外在的行为,而且端正的心意(intention):心地纯洁(以自己的全部身心爱上帝)—— 2. 人达到这一步骤之不可能性在于:罪:人需要赦免:赦免罪的、慈爱的上帝比作为法官的上帝更重要。

十、全面服从律法 抵制ὕβρις(自负)、任何意义上的自以为是(self - assertion):针贬城邦、艺术、君王——尤其知识(science),知识是人自以为是的工具。

---

① 施特劳斯最先写的是 divine,后改为 superhuman。

以往发生的唯一、终极的启示是绝对服从、绝对放弃的关联体(correlative)。

没有知识:没有普遍的东西(universals)——善是从个别的(particular)、个体的(individual)现象而来的衍生物(=是基督徒、犹太教徒……)。**生命的指引并非大全的知识**,而是神秘上帝的行止的记载。

十一、全面服从律法:被要求的律法必然是上帝的馈赠:如果我们的心必须洁净,上帝便必然洁净我们的心——如果我们的嘴必须公开说出对他的赞扬,上帝便必然开启我们的双唇。上帝必然让自己与人沟通——他必然走近人:成为人身。①

"谱系草案"(genealogische skizze)这个称谓仅仅是用来大致标识施特劳斯在《理性与启示》结尾要把握的事情。草案最为切近地指明了我们将要思考的这个文本(【译按】即《理性与启示》)的推进方向和形式,因而,值得在此细究一番。施特劳斯对哲人提出的使命远远超出了重构谱系。哲人的使命在于,将两个理念、两个εἴδη(类别)、两个种属——神性的律法形态和神性的启示形态相互联系起来,由此,不仅可以具体描画出它们在历史上出现的顺序,而且能够展示出这两个理念赖以演化的逻辑,从而得以理解这两个理念。施特劳斯放在正稿之前的纲领性表述向人们说明,达到真正理解的尝试向两个方面延伸,针对两种形态,在两个理念之间活动,以其一探讨、考察、说明另一个。正如我们所看到的,哲学的解释要求补上或者连接神话与启示之间的这一路段。然而,解释启示并非一切,如果施特劳斯要使神性的律法成为其概略反思的焦点,解释启示就不是仅只考虑到另一个焦点来展开。只要神性的启示还没有跟神性的律法联系起来,就仍然不可把握。只要从神性的启示推导不出任何要求,只要它还未被当成戒律和禁条的权威性源泉,就仍然是一个 fatum brutum(未察知的事实),寂然无声,(人们)对它本身就无所谓。θεῖος νόμος(神性的律法)既不寂然(stumm),也不在某种意义上让人无所谓,它完全是要求。凡是神性的

① 《理性与启示》,页10右边,背面。施特劳斯将五、六两点用一条弧线合而为一。要么他想强调两者的密切关联,要么为了将其谱系的十一步骤减为十个。

律法被倾听到的地方，凡是对其戒律和禁条的服从得到实施的地方，神性的律法就决定着共同生活(Gemeinwesen)的秩序，并影响着个体的生活现实。律法集政治和宗教于一身，它并非由于启示的缘故而要求和赢得哲人的注意。律法提出的首要的诉求是认知存在(Wissen über das Sein)。[①] 在哲学能够提出何谓正确这一问题以前，律法便已经回答了这个问题，并连同回答了某物是什么的问题(die Frage, was etwas ist)：诸如上帝或人、生与死、战争与和平、正义与智慧。多神论的神性律法理念因对超逾它的"道德意蕴的极端理解"而经历了改变，变成了一神论的启示理念，既然如此，理解谱系检验的结果，或者更精确地说，理解基础性的演化逻辑，就既有助于澄清神性律法的原初形式，也便于解释启示。

对于谱系的重构来说，自然的开端(der natürliche Beginn)就是人的需要，人的需要使得人关注另一些人。对他人的依赖解释了人对群体生活的需要，结群中的共同生活则需要律法。从人的需求中导出律法，并非以下述情形为前提：这一需求锚定在人的社交倾向的天性中。从人的需求中导出律法，并未失去其任何具有决定性的东西，哪怕谱系的研究一直发掘到无社交倾向的、孤独的(solitar)自然状态——正如卢克莱修(Lucrez)在其 De rerum natura(《物性论》)或卢梭在其《论人类不平等的起源和基础》中所尝试的那样。因为，即便一种否定自然的社交倾向的谱系学也会达到这样一个关节点：人的需求使得向社会性(Gesellschaftlichkeit)过渡成为必然，从而使得对律法的需求不容拒绝——不论人的需求因历史环境的改变在个体身上会怎样表现出来。

两个理念的转化逻辑从某种基本原则那里获得了其出发点，而转化的方向则是善——草案的第一步骤便是使人认识到了这一基本原则。为了自己的善，人需要一种律法——迫切需要戒律和禁条，没有界限规定，人便无法生存。为了自己的善，人急需一种善的律法，从而为此孜孜求索；因为，不论就何者为善一再发生什么争执，人们总是一致认为，他们是为自己而要求善。从祖传的东西里，从自己最熟悉、最切近的东西里，人们找到支撑。以往人们将善规定为祖传的东西，这一做

---

① 参见施特劳斯，On the Minos，载 *Liberalismus Ancient and Modern*(《古代和现代的自由主义》)，页67、68、73以及 Seth Benardete, *Plato's "Law": The Discovery of Being*(《发现存在：论柏拉图的〈礼法〉》)，尤其开篇一章：The Eidetic and the Genetic。

法有一个理性的内核——在这里,“理性的”(vernünftig)是从向善(Orientierung am Guten)的意义上来理解的。从祖先传承下来的东西经受过现实的检验,积累和吸纳了得到验证的共同生活的集体经验;另一方面,它又保证了稳定性。这是一种可以分解为两个因素的利益,即分解为外在方面和内在方面的利益:藉助祖传律法规定的特殊秩序和生活方式,共同生活保持着自己的同一性,发扬自己的特点,使自己跟其他东西区分开来,针对他者划清沟壑——共同生活由此维护着自己的生存。律法的任何改变、任何对祖传下来的东西的无视和偏离,都隐藏着这样的危险:破坏律法的权威,使得律法的偶在性(Kontingenz)、个别律法中的非理性以及恣意性公开展露出来;怀疑律法的不可侵犯性,使得律法丧失其不容破碎的性质,都会损害律法的实际作用(Wirksamkeit)。

既然律法系之于祖先,既然其本源在父亲或父辈,律法便回到了自己存在的源泉。由于律法与个我的存在具有共有本源,律法就同个我的利益——与自己的善休戚相关的利益联系起来,因为,作为个我的生育者,父亲同个我共有这种利益。只要祖传的东西被当成律法之善(die Güte des Gesetzes)的尺度,且律法又来源于祖先,个我与自己的善的关联原则上便始终保存在律法本身的创立关联(im Begründungszusammenhang)中——不论在传达时,这种关联会是多么松散或者宽泛。律法与个我的生存的联结就在唯一的根据或者唯一的创始者之中(die Verknüpfung des Gesetzes und meines Seins in Einem Grund oder Einem Urheber),因为,这种联结树立了权威——这权威预先回答了个我的存在目的或存在意义一类的问题。我为何被造?我该感激谁?我必须满足哪些要求?父亲是作为这样一个人而与个我相遇的——他给予我存在,怀着爱关注我,为我立定律法并要求我服从。[1]然而,他为我立法的方式与他给予我存在的方式并不相同。立法者是制作者(Maker),而非生育者。唯一的创始者分裂为生育者和制作者,他的习传的一体(konventionelle Einheit)显明为自然的二性(natürliche

---

① 参见 Numa Denis Fustel de Colanges, *La Cité antique: Etude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de la Rome*(《古代国家:论希腊和罗马的崇拜、法、制度》), Paris 1869、1905 第十九版:“国内宗教”——页 31 - 38,尤其页 35 “家族中的权威”——页 92 - 103,尤其页 93、96/97;“法”——页 218 - 226,尤其页 220 - 222。

Zweiheit)。

只要祖先的权威会成为问题,律法的权威便会一直成问题。既然父亲身兼生育者和制作者,虽然他能解释服从的要求,但他作为立法者的优越地位建立在什么基础上呢?如果父亲并非制定而只是承传律法,那些人——父亲从他们那里顺从地领受到律法——的优越地位的根基又何在 对祖传的东西的诉求(Rekurs)本身就包含着祖先的优越地位问题,这一问题的答案在超出人的祖先(übermenschlicher Vorfahren)这一设定中。只有超出人的本质(übermenschliche Wesen)、才可能赋予律法一种不可侵犯、不容毁弃的权威——绝对制约人的权威:神性的律法要求神性的本质。律法和我们的存在的创造者并非我们的元祖,而是我们元祖的创始者。这是第四步骤——在给予我们神性的同时,还给予了我们众神。

众神是对立法者——原初立法者、强调意义上的立法者——之优越地位问题的回答。然而,如果神性的律法并非唯一的律法,众神就无法赋予神性律法不可侵犯、不容毁弃的权威。如果θεῖος νόμος(神性律法)以复数形式出现,如果此一神性律法的戒律与彼一神性律法的戒律相抵牾,其禁条又不能取得一致,对善的律法——具有绝对约束力的律法——的追求就不会在θεῖος νόμος(神性的律法)中结束。如果诸神性的律法相互抵牾,其创造者们显然也相互抵牾。如果神性律法的权威一直令人生疑,众神的权威也可能成为问题。众神与诸神性律法相一致——因为诸神的存在是诸神性律法的根据,抑或诸神性律法与众神相一致——因为这些律法是众神存在的根据?诸神性律法与众神的争执是否需要一个新的跨越?这种跨越的范例便是,从人性的祖先跨越到祖先的神性创始者、即作为律法和我们的存在之理由的众神。现在,是否需要从神性律法的创始者跨越到原初事物(zu den ersten Dingen)?——原初事物尽管为律法的创始者奠定基础,毕竟并未制定律法。律法的根据和我们的存在根据由此是否就不再是唯一的根据?律法与存在反而由此得分离开来各行其道了吗?抉择是:只有一个神性律法。这一神性律法具有绝对权威,要求绝对服从。施特劳斯走到尽头,以"全面服从律法"开始他重构谱系的其余各步骤,每一步骤都有助于阐发唯一神性律法的要求所包含着的内容。这唯一的神性律法不容有任何抵牾、任何对手、任何可能与之对立的神性律法,没有任何根本上作为例外不受其统治的政治、宗教或者道德机关。神性律法凭靠

神性权威提出了全面服从的要求,[所谓全面服从]首先指服从的范围和广延,或者扩展言之:一切生活领域概莫能外的服从,否则,人就仍然是裁决律法管辖权的法官;[所谓全面服从]也指服从没有中央与边缘、可付之阙如的与不可或缺的律法规定之间的区别,否则,人就仍然是裁决律法规定的约束力的法官,按自己的善来裁决具体律法的重要性和价值。为了善,人得谋求一种要求无限服从的律法,这意味着他必然在任何情形下使自己的特殊利益从属于这个律法,从而必然将何者为善的裁决转让于这个律法——只有当律法是人的一切善的源泉的时候,律法才可能要求所有方面概莫能外地得到服从。为了使律法成为唯一者,并可能成为一切幸福之源泉,立法者必然是一全能的上帝——这个上帝无所阻拦、无所遮蔽(dem nichts verwehrt ist und dem nichts verborgen bleibt),在此岸和彼岸都能够约束和解救,能够行奇迹、不受制于任何必然性;这个上帝不容许多神与自己并立;这个上帝因其君临一切的力量(seiner souveränen Macht)的充盈而非需求(Bedürftigkeit)才倾心于自己的创世功业——对其需求,上帝并未以爱系之,他是制作者,而非生育者。生育者和制作者再次分离开来。然而,与父亲的情形一样:分离并非由于上帝作为制作者的优越地位受到质疑——毋宁说,分离乃由于上帝作为制作者的优越地位不能与其不是生育者[的地位]取得一致。既然上帝并没有凭靠共同存在(ein gemeinsames Sein)与其造物联系起来,问题才出现了:作为全能的立法者,上帝为什么对于其造物来说应该是一切善的源泉呢。莫非上帝之于其功业犹如诗人之于其作品?莫非上帝以言所创造、他让其生生灭灭的一切,只是想要展示其荣耀的愿望的表达?莫非上帝是靠对荣誉(Ruhm)的嗜欲而与其造物联系起来的?莫非上帝需要有需求的人(bedürftiger Menschen)的荣誉?

神性的律法所要求的服从,是在扩展和深入层面上所理解的全面服从——涉及所有方面、没有例外与区别的全面服从,此外,还是没有保留和既定目的的完整的服从,它要求并非停留在履行律法,而是完全倾心于神性立法者。律法的创始者不仅因善由他而来受到敬重,而且必须因其自身而受人爱戴。爱若斯(Eros【译按】涵盖从情爱一直到献身于理念和事业的欲求)永远不可能完全受律法约束、完全受其强迫,从而是一切善之源泉的律法的竞争者,必须得有新的朝向(eine neue Ausrichtung)——朝向唯一上帝的完美存在。全面服从作为对上帝之

爱,是为了永恒的美而忘我献身的精神。在前六步骤中,以善为基准的朝向限定着谱系,在第七步骤中,这一朝向被超越——得到扬弃,被以美为基准的朝向接替。美自我满足,其自身便蕴含着对自己的报偿,被免除了一切计算和权衡。全能上帝的权威本处于草案的顶点(6.2),是在考虑到人的善时提出来的,在要求的瞬间,全能上帝的权威取得了独立地位,并以其荣耀使人之善黯然失色。全面服从就是对上帝的爱,就是发自整个心田、出自整个灵魂以全部力量来爱——这可以从两个方面去解读 服从之完成,在于服从能够拥有爱,并以此表达自己对上帝之毫无保留的爱;或者:只有当完全服从成为绝对的爱而得到实现的时候,它才有可能完成。一个人只有毫无保留地爱那个要求他服从者,才可能完全、忘我、"彻底地"听命于他。绝对服从具有绝对爱的形式,这不正是对全能上帝的唯一态度吗?——这种态度怀着对"回报之爱"的希望。

从扩展的意义上讲,全面服从包括每一生活领域和人的一切关系,这种服从发展为爱一切人的戒命。普遍的人人相爱的义务或者普遍正义的要求,符合对所有人都有效的唯一的神性律法,符合同样创造了一切人的唯一上帝的要求。第八步骤直接与6.1和5相接,可是,也重新提及第七步骤:如果全能的上帝应跟人联结起来,如果上帝很有必要给予"回报之爱",他就必须作为父亲回来。作为生育者,父亲建立起一种后续关系,他将变形、替代、生成包含在时间之内。由于制作者(Maker)上帝所造的始终置身于上帝的完美存在之外,对于这类造物来说,只有通过吁求索要或者博取才可能得到父亲对被生育者身上属己的东西的爱(die Liebe des Vaters zum Eigenen im Erzeugten)。对被生育者身上属己的东西的爱转用于被造者,会使第三步骤中父亲的两种规定性——施爱(善行)和要求服从——在上帝身上汇合。但是,只有藉助和通过一个隐喻才能完成汇合。所有的人既非弟兄,上帝也非他们的父亲。

从深层意义上讲,全面服从要求人全心热爱全能立法者,一直达到最内在、最隐秘、最不可窥探的所在。外在行动无法满足全面服从的要求。全面服从要求端正的心意,坚持要洁净心地。人不可能达到这样一种服从,因而,罪不可避免——这表现在信仰者的罪意识中。人人皆罪人的信仰判断指明,人的天性是抵制完全服从的障碍。如果让人置自己的善于不顾,唯美是从,如果人放弃自我,完全遵循至高权威的戒

命规定，内心完全为上帝所有，他就陷入自我否定和罪意识的循环——在这里，为了洁净心地，谦卑必然可以抵御傲慢，美德必然被理解为恩典，服从必然变成爱。罪呼唤悲悯。悲悯人并赦免人的罪的上帝，变得比为人制定律法并审判他们的上帝更重要。第7步骤中的悖理转折的必然结果在9.2得到确认，重构谱系的进程本身可以让人们理解这一点。在6.2以前，上帝作为立法者和法官的权威是主题；从6.2开始，论题是上帝之爱。所有的线索都引过去又返回来，并在全权之中相交。

如果更为细微地考察神性律法最强有力的形式（即唯一的神性律法）所要求的服从，便可以认识到神性律法（θεῖος νόμος）的道德意蕴。第6至9点——都以"全面服从律法："开始，从而强调了这几点的同属性——解释服从；从形式上看，第6和第9点的解释最扩展，第7和第9点的解释最深入。第十步骤分析了与神性律法相应的服从，以及从这种服从产生的后果，然后再回到神性律法本身。与全能上帝所要求的绝对服从相应的是一种神性律法，它不仅在同时性（synchron）上是唯一者，而且在历时性上（diachron）也是唯一者——既从视野上也在时间上排除了复数形式；唯一的神性律法没有生成过程，没有向作为未来立法者的新先知公开，因而也没有遭受将它说成暂时的和可超越的而来的相对化。唯一的神性律法基于一个独一无二的事件，其有效要求（Geltungsanspruch）完全得之于历史上制定它的神性立法者的绝对权威，唯一的神性律法总是与朝向普遍有效性且植根于必然性的知识了不相涉。因为，知识服务于人的自我宣称（Selbstbehaptung des Menschen）——给予人一个属己的立足点和支撑，倘若服从可以被这种知识赶过甚或取代，就不再是或者就还称不上是绝对服从。跟绝对服从相当的，是一种独一无二、在以往发生的终结性启示（abschließende Offenbarung），在其中，上帝宣布了自己的作为有约束力的律法或强制性戒律的意志。历史性的启示是绝对服从的完美对应，是人的意志和人的理性的绝对屈从（这种屈服随着对以往启示之代理人、解释者和辩护者的授权而出现）的完美对应，因为，它无异于最彻底地否定了知识之中人的自我宣称的根据：否认人作为人能够认识善。在草案中，施特劳斯给予第十步骤——引入历史性的启示——以最长的解释，给予第七步骤——引入唯一的神性律法——的解释最短，将这两个步骤联系起来的就是哲学：这两个步骤先是 ex silentio（悄悄地）、然后是 econtrario（相比照地）暗示了这一基本抉择，但在任何地方都没有提到

哲学这个名称。

人的需求处于重构谱系的开端,也出现在其终点。人为了本己之善需要一种律法——这一看法重又返回,但在信仰中发生转化,然后被扬弃——这信仰就是,要求绝对服从的唯一的神性律法或戒律是上帝的馈赠或恩典之作。要求毫无保留地爱普遍正义和爱上帝,或要求忘我地献身于美——这类要求会造成与善越来越大的距离,罪使得人看重上帝的怜悯和赦免,历史性的启示通过其特殊性和个体性将[人的]所有注意力转向了上帝的主权行为(souveräne Tat),凡此都使得启示信仰将事件进程全部移到了上帝一边。现在,服从的实现意味着,将负担从人的服从转到了上帝的权力。不仅律法必然是上帝的馈赠,普遍正义和毫无保留的爱也必然得自于上帝的恩典。灵魂的洁净必然是上帝所为——即便人将应归于上帝的荣耀和赞美全归于他,人也必须为此行为感恩上帝。由于自由地倾注于自己的造物,制作者必须接过一切:必须接受造物的一切诉求,必须摘下自己的荣耀面罩(die Gefäße seiner Herrlichkeit)。在重构的中心,一条无限的鸿沟割裂了上帝的全能(die Allmacht Gottes),只可能靠上帝之不可探究性才会得以弥合。只有上帝才能跨越与人的距离;只有上帝才能找到返回人的需求的道路;上帝必然(muß)爱人——上帝必然是制作者和生育者;上帝必然将自己启示为立法者和父亲;上帝必然成人。

哲人只要善于将启示与θεῖος νόμος(神性律法)联结起来,并思考两个理念本身,这就是说,只要能够将两个理念归结为作为其基础的必然性,并从其发展的可能性来理解两者,便可以解释启示信仰。哲人能够从其发展可能性(Entwicklungsmöglichkeiten)理解神性律法理念和启示理念,意思同样是说,能够确定两者的界限,理解其逻辑。哲人的理解因θεῖος νόμος和启示都被引向哲学而得到推进。对于神性律法和启示,哲学都是抉择;在神性律法和启示那里,哲学都被列为一种生活方式,而它们自身当然否定这种生活方式,或者通过否定哲学而使自己的轮廓最清晰地凸现出来。可是,如果我们将目光转回来,遇到启示的特殊移植(mit der partikularen Umsetzung der Offenbarung)——亦即启示由人间的立法者被个体地移译为神性律法(mit ihrer individuellen Übersetzung in das göttliche Gesetz durch den menschlichen Gesetzgeber)——这样的情况,又会怎样呢?哲人也懂得如何解释吗?让我们说得更精确些 立法者为了证明其委托是神授的,于是自己提

出了一类[特别]经验,对这类经验哲人不是完全搞不懂(unzugänglich)吗? 如此一来,只要哲人还没有将神性律法的制定(die Aufrichtung des göttlichen Gesetzes)理解为比理性优越的工作,还没有将神性律法的制定理解为智慧的立法者的理性行动(als einen rationalen Akt weiser Gesetzgeber)——发现有必要为支持律法"转而求助上天的干预,并用自己的智慧为众神增添异彩",[①] 哲人岂不是必定要将神性律法的制定归功于完全另一类型的人? 关于这种类型的人,哲人或许可以说:"有其人必有其神",[②] 但对这个神的特殊、非同寻常的经验,哲人只能确认,他无法接近这种经验——或者说——不能理解这经验所揭示的神的智慧?

可是,像对其他类型的人——比如先知——一样,有些关于幸福(Beatitudo)的非凡寻常的经验对于哲人来说也是可以领受到的:美闪电般展露出来,原来只是局部而分散地为人所觉察的整体突然光华照人,种种洞见(Einsichten)涌流汇合,形成一股始料未及、不可预见、动人心魄的巨大辐射力——在它的光照下,一切都面目全非,生活不再可能保持原样。先知(der Prophet)将彻底献身于美——其个性被重塑、转化,形成新的的特点,认识到自己是上帝的容器,而非任何其他什么;先知将获得这样的幸福:超越自己的局限性,扬弃一般中的特殊,整个心身投入整体;先知将怀着羞愧和敬畏所经受的"践行在死和已死"(Praxis des Sterbens und Totseins)的经验都归结于整体的创始者。他将在永福中认识到自己的使命,全心全意效命于至高权威,尽一切可能代表至高权威的秩序——至高权威为先知确保这种秩序,先知则要求这种秩序。哲人呢? 哲人掉转目光方向,将美归结为善。哲人将在永福中领悟到自己的主动性,从自己的爱若斯天性认识到使自己超越自己的力量,以及使他能够在整体中重新发现自我的能力。对哲人而言,在幸福经验中得到证实的是,至高幸福(Eudamonie)受制于决定着和推动着最大主动性的辩证法。辩证法使哲人更坚强地经受"践行在死和已死"与爱若斯之间的辩证紧张,[③] 经受必然隐匿的真理与对真理的

---

① 卢梭,《社会契约论》Ⅱ,7,OcpⅢ,页383。

② 歌德,《西东歌集》、《更善于理解》(Besserem Verständniss)、《沙漠中的以色列》(Israel in der Wüste),Hendrik Birus编,Frankfurt/Main 1994,页246。

③ 参见Seth Benardete, On Platos"Symposium"(《论柏拉图的〈会饮〉》),München 1994,修订第二版1999,页29/31(中译见《柏拉图的"会饮"》,华夏版,2003)。

个体性理解之间的辩证紧张,[①] 经受献身于美的精神与我们的匮乏天性的认识(Erkenntnis unserer bedürftigen Natur)之间的辩证紧张——这认识使献身美的精神成为我们的善。于是,先知和哲人的"叠合经验"一分为二,引向相反的方向。但是,为了服从而中止的惊愕并非一开始便对在疑问中持续着的惊愕隐匿不露。先知自己提出被呼招经验(Berufungserfahrung)时,哲人绝不可能始终不理解其所指的是什么。哲人甚至能够将这种经验——将摩西、保罗或者穆哈默德所要求的东西纳入反思活动;这种全面的反思活动将哲人之所非是者、将与哲人相对抗者、将足以使哲人成问题者统统纳入其中。反思活动深化了对哲人的生存条件及其幸福的前提的认识,这种认识反过来又推进了反思活动,使哲人能够思考和肯定那种否定哲学生活的基本抉择的必然性,同时,哲人又不致被这种思考压垮,或者堕入自己的思考不能自拔。

① 参见我的《施特劳斯的思想运动》,德文版,页 41/43(中译见《隐匿的对话》,前揭)。

死亡即上帝

——有关海德格尔的一条注释

朱雁冰　译

在学术报告《理性与启示》的结尾，紧接着启示信仰谱系的第十一步，施特劳斯考虑到对其草案可能提出的三点辩难。第一点辩难涉及上帝临在(Präsenz)问题或者呼招的经验(die Erfahrung des Rufs)。在这里，海德格尔(Martin Heidegger)的名字以非同寻常的方式进入了视野。临在和呼招问题并非圣经的特点，施特劳斯坚持此说颇勉为其难。这里讨论的现象与一神论启示信仰并没有什么关系。换言之，我们指的并非以往所发生的启示、要求绝对服从的神性律法或者戒命(Gebot)一类应具有历史唯一性的经验，或者对这些经验的解释。谈及所谓一个上帝的临在或者人们自以为听到的呼招，指的并非独特的事件——这类独特事件如果要建立与自然的联系，首先便需要谱系的重构(einer genealogischen Rekonstruktion)，或者，对事件的解释需要提出一种历史的转化逻辑(einer historischen Transformationslogik)。施特劳斯问道，比如，雅典的阿斯克勒皮奥斯神(Asklepios【译按】希腊神话中的医神)临在是什么？——幻觉。接着他写道：

> Cf. also C. F., Heidegger: God is death(请参见 C. F.，海德格尔：上帝即死亡)。

即便我们将因明显的疏忽而漏掉的姓补写在两个起首字母"C. F."之后，并将施特劳斯为自己写的提示读作我必须读的："Cf. also C. F., Meyer, Heidegger: God is death"，一时仍然是个谜团。一气说出海德格尔与一位瑞士作家的名字，将两个名字联结在一起，联结成一个应为两个所认可或者应跟两人有关的说法，这让人大感突兀：上帝 = 死亡。假如两人一致认为，死亡占据上帝的位置，或者死亡将成为上帝，那么，究竟是在用海德格尔的思想说明麦耶(Conrad Ferdinand Meyer)

的一句名言，还是在用麦耶的一句名言解释海德格尔的思想？在其《理性与启示》的辩难和回答结束之时，施特劳斯的这则笔记的属意究竟何在？[①]

十五年以后，施特劳斯为其论斯宾诺莎的书的美国译本写了序言，一九六五年发表，其中有条语焉不详的注释，如果我们细心思考这条注释，施特劳斯关注的事情便比较清楚了。只要我们将这条注释与《理性与启示》里的笔记放在一起比照，其含义看起来就不那么含混了。跟一九四七年所写的[那段笔记]一样，著名的一九六二年《自传性序言》的注二十三一口气连带说出了海德格尔和麦耶，只不过颠倒了顺序，并加上了参考文本——不过，为何把两人扯在一起，仍语焉不详："海德格尔：《存在与时间》，第五十七节。参见麦耶的 Versuchung des Peascara (《对佩斯卡拉的诱惑》)"。[②]在这里，[施特劳斯]让麦耶解释海德格尔。这里要求我们在思考《存在与时间》§ 57 时应参照中篇小说《对佩斯卡拉的诱惑》。在我们履行这个要求之前，先耽搁片刻考究一下注释涉及的正文。正如《理性与启示》结尾的辩难一样，注释涉及以上帝的临在和呼招为主题的一段重要的话。施特劳斯以布伯(Martin Buber)开列的清单为例，讨论上帝的经验或者"绝对经验"。但讨论大大超出了布

---

① 紧接谱系之后的这段话——报告以此告终——的全文如下：

辩难：a)临在、呼招问题——并非《圣经》的特点。譬如，阿斯克勒皮奥斯的临在——是什么？幻觉。——请参见 C.F.(Meyer)，Heidegger：上帝即死亡。

b)解释不可能说明实际的爱上帝和爱邻人这类事实——但这问题是：这些【爱】是否为事实，而并非对事实的解释——需要解释的，仅仅是对这类爱的要求。

c)解释基于神学家的《圣经》——它实用地用(utilizes)《圣经》→以《圣经》为前提

假若解释有效，哲学家们将能够不依傍《圣经》而提出全部要求——这就是说，为了一切实践目的，如在古典的古代(classical antiquity)。可是，哲学家们跟圣经教师的方向相反，为什么却有能力发现只有在类型上完全不同的人——关注反哲学的可能性的人才能够发现或者发明的东西呢？《理性与启示》，页 11 右边。

② 佩斯卡拉(1490－1525)，神圣罗马帝国皇帝卡尔五世(Karl V.，1519－1556 年间在位)治下的统帅。他表面参与在米兰计划的反卡尔五世的谋叛，但立即向皇帝揭发这一阴谋。瑞士作家麦耶(1825－1898) 的中篇小说《对佩斯卡拉的诱惑》以此事件为题材，发表于 1887 年。——译注

伯的本意,也并未局限于启示信仰本身提出的“绝对经验”。[①] 在这段话的后半段,海德格尔成为真正的对话者。注二十三涉及整个这段话,但尤其涉及这段话的后半部分或者最后三句话。其中第一句话是:

> 任何关于绝对经验的宣称,即宣称的不仅仅是被经验到的,而是临在或者呼招,是并非经验到、并非血肉之躯的东西,而是全然别样的东西,是死亡或者无——如此宣称是一种“意像”(image)或者解释 某种解释之为地道真实的(the simply true)解释,乃因它不是被认知的,而是被相信的。[②]

在这里,施特劳斯不仅用海德格尔对“良知呼招”的分析来反布伯对“绝对经验”的解释,而且以批判的眼光将两者归在一起加以辩析——从个别限定语的细心选择和复杂句子结构的安排上可以看出来“死亡或者无”出现在论析“绝对经验”的连串宣称的 finis ultimus(最后终点),并非毫无根据的。既然死亡或者无——这是海德格尔的分析中的遁点——可以归入临在或者呼招的解释,那么,这段话的最后一句看似以溯源到海德格尔来批判布伯或者批判“绝对经验”之启示信仰性质的解释,其实,这批判也可用于海德格尔的解释:

> 强调绝对经验为经验,必得要求尽可能讲清楚经验本身意味着的东西,不应扭曲,而且得仔细地[将经验本身]跟任何对经验的解释区别开来,因为,种种[对经验的]解释可能被怀疑为一种企图——企图使如前所言那些人们从外部遭遇到的、出乎所求的所经验到的东西(the experienced)变得可以承受、变得无害,或者企图掩盖人的彻底的无保护状态、孤独无助、被弃。[③]

---

① 参见施特劳斯 1960 年 11 月 22 日、1973 年 3 月 19 日致索勒姆(Gershom Scholem)的信,见《施特劳斯文集》,卷三,页 743、767、769。

② 《施特劳斯文集》,卷一,页 22;亦参 Preface to Spinoza's Critique of Religion,英文版,页 235/236。译按:这篇序言的中译(汪庆华译),见《西方现代性的曲折和展开》,吉林人民版,2002。

③ 《施特劳斯文集》,卷一,页 22/23;亦参英文版,页 236。

在这里,施特劳斯加了注 23:“海德格尔:《存在与时间》, § 57。参见 C.F.麦耶,《对佩斯卡拉的诱惑》”。

《存在与时间》中的那个段落——施特劳斯在一九六二年将之与麦耶的中篇小说联系起来——给青年施特劳斯留下过深刻印象。“良知即操心的呼招”(das Gewissen als Ruf der Sorge)尤其引起施特劳斯的关注和重视,因为,正如施特劳斯在 1930 所认为的那样,海德格尔的分析第一次预示可望打开恰切理解良知、并进而恰切理解宗教的信道。[1] 时过三十年以后,施特劳斯丝毫没有低估从人的自然的可能性(im Horizont der natürlichen Möglichkeiten des Menschen)来解释良知的需要和重要性。[2] 然而,施特劳斯看到,随着《存在与时间》中对呼招的解释,坦诚、新的勇敢、英雄般承受最大痛苦的决断的意志“臻于完成”,对于现代的宗教批判来说,这意志成了决定性的东西——早在 1930 年,施特劳斯就曾赞赏地说到过这种意志,后来,施特劳斯将这意志看作一种新信仰的表达,并尽可能深远地批判这种信仰,[因为],在这新的信仰中,哲学已然放弃了其最本己的强度和优势。1935 年,施特劳斯在《哲学与律法》的导论中批判了“出于坦诚的无神论”(Atheismus aus Redlichkeit)及其相关道德——这指的就是其相关信仰;在 1962 年的“自传性的序言”中,施特劳斯旧案重提,而且更明确、更尖锐,从而拓展了旧案。[3]

在展开对出于良知(Gewissenhaftigkeit)的无神论之信仰性质的批判时,以注二十三结束的一段话具有关键性的意义。这段话一开始便提出精辟诊断:坦诚的意志如果驾驭一切或作为一种思想成为最后的定向,便具有一种自我毁灭的逻辑,它应被理解为针对自己的残酷。顺从针对自己的残酷这一诫命,将引向放弃愿望、告别向往、离弃稳妥,每迈出一步,都将意味着迈出更进的一步:放弃新的愿望、追踪然后否定更深的向往、攻击另一种稳妥(eine andere Sicherheit)。只要仍然存在着某种可肯定的东西,残酷大概就还不够残酷,最可怕的东西显然就还没有到来:

---

① 参见 1930 年 1 月 7 日致克吕格的信 《全集》卷三 页 380。

② 参阅 Thoughts on Machiavelli(《关于马基雅维里的思考》),页 148/149、203/204。

③ 《哲学与律法》,页 22 - 28;《施特劳斯文集》,卷二,页 21 - 26 亦参英文版,页 255/256 和 234 - 237;《施特劳斯文集》,卷一,页 51 - 53 和 19 - 25;参见前面的《神学—政治问题》一文。译按:原书页码:页 28、32 - 34、38、39。

> 论争很容易蜕变成赛跑,在这类赛跑中,赢家是提供最少稳妥和最大恐怖的人,而且不难猜出谁将获胜。然而,正如一种宣称不会因其表明具有安慰性质便是真实的,它也不会由于表明其将使人陷于恐怖而为真实的宣称。[①]

如果对真理的爱解放了心智的(intellektuell)坦诚,善的或恶的良知便会成为不容上诉的终审机关。靠自己的决断、勇敢和坦诚得到的安抚将取代承接性的认知(an die Stell des verbindenden Wissens)。这段话的要点是,结尾与开端相联结,使我们看到最大的可能性:废止绝对地设定的自我残酷戒命这一"我们的终极美德"的逻辑、中断或者终止听命于这种戒命的"赛跑"的可能性。因为,将对"绝对经验"之启示信仰的解释的批判用于批判海德格尔对呼招的解释——正如这段话后半部分让我们看到的那样,恰恰引出这样的结论:海德格尔抵达的终点是"死亡或者无"(Ausrichtung am "Tod oder dem Nichts"),"死亡或者无"是不可跨越的决定着一切的存在可能性,如此可能性"进入"了当下的亲在(das jeweilige Dasein)——海德格尔的如此抵达与经由"完全的他者"(Ganz Andere)承纳的宗教诉求(die religiöse Inanspruchnahme)没有什么二致,不过便于"掩盖人的彻底的无保护、孤独无助和被弃",而且,如此抵达显得已然被用来替这种掩盖辩护(deren Verteidigung)。

怎样辩护?如此抵达给出了最后的支撑,许诺了最终的意义。只有人才可能死亡。人自己的死亡是人"最根本的存在可能",此为人不可摧毁的标志。一旦决断要抵达死亡,人便察觉到自己的独一无二性。在朝向死亡的紧张状态中,人的勇敢经受着检验,生活因此具有了严峻性,具有了"你应该"之凝重,这凝重才把生活从闲适、轻佻、逃避中夺回来。死亡的权威将亲在带进"其命运的单纯",让亲在撞见自己的"罪"——人身上对存在、对没有人便不存在的存在所有的欠负。死亡整全地要求人、命令人、惊吓人、抬高人——死亡有如一位上帝让人领受其呼招。[②]

---

① 《施特劳斯文集》,卷一,页21;亦参英文版,页235。

② 海德格尔:《存在与时间》 Halle a. d. Saale 1927, §49,页247/248; §250/251 §51,页252、254; §53页263、264; §57,页275、276; §62,页308、310; §63,页313; §74,页384、386; §75,页391。

施特劳斯对海德格尔的论断之信仰品格的批判所关涉的并非单纯的心绪(Gestimmtheit)——虽然这种心绪绝非外在于信仰品格。也就是说,这种批判超出了对无根基的信仰(Glauben der Grundlosigkeit)的批判,由于这种信仰附丽于一种哲学之上,这种哲学便无法从理性上证明其正当性(ihr Recht)和必然性——伴随着这种对无根基的信仰而来的,是另一种信仰性的东西(Gläubigkeit anderer Art)并非偶然地进入了哲学,正是这种哲学释放出种种新的非理性期待。[①] 注 23 要求阅读麦耶的《对佩斯卡拉的诱惑》,这证实并揭示了施特劳斯在分析批判海德格尔对呼招的解释时所关注的特殊要点。这部中篇小说在卡尔五世(Karls V)时代文艺复兴的意大利展开其情节,主人公是皇室的将军佩斯卡拉(Pescara),施特劳斯在自己的任何著作中都没有提到这个名字,也没有在任何地方明确评论到他说过的东西。佩斯卡拉[在小说中]被看作"不信奉上帝者",他承认:"我信仰一种神性(Gottheit),确实的而非虚构的神性。"佩斯卡拉的神性是死亡。"一个阴暗但却智能的神性。"在听到呼招以后,这位"避免走进基督教场所"的将军便为其神所主宰和充满,他的脸上最终表露和说出的,惟有"虔敬和顺从。由于虔敬和顺从自己的神,作为皇帝以及西班牙世袭领地最高指挥官的佩斯卡拉抵御住了谋叛的诱惑,没有参与将意大利从西班牙统治下解放出来的联盟。米兰公爵与威尼斯、梵蒂冈和法国结成的联盟派出的特使,以及佩斯卡拉的妻子——醉心于意大利的女诗人科洛纳(Victoria Colonna),都未能使得佩斯卡拉支持他们的政治谋划,参予反对僭政、争取意大利各邦(其中的那不勒斯王国将归佩斯卡拉所有)独立的斗争——参予这项行动,佩斯卡拉就得背叛其世俗的主人。"意大利人的游说枉费唇舌,徒劳无功",对自己妻子的充满爱国激情的呼吁佩斯卡拉回答说:

> 我早就了解这诱惑,我看着它来临,像汹涌而来高高卷起的波滔,我从未动摇,一刻也没有,哪怕一丝念头都没有过。因为,我别无选择,我不属于自己,已不置身于尘世。

佩斯卡拉继续说明,自己出于什么理由拒绝政治考虑,什

① 参见《为什么是政治哲学?》,德文版页 25 和 29/30(中译见迈尔,《隐匿的对话》,朱雁冰、汪庆华等译,华夏版 2002)。

> 么阻止他作出顾及自身好处的决断,为什么决心无条件地坚持走自己已经走的路,坚持自己已经采取的道德立场:我的神性已经平息了我的船舵四周的风浪。[1]

在施特劳斯笔下,麦耶还出现过一次。一九六五年一月,施特劳斯致信伯纳德特(Seth Benadete),在简单讨论到 τιῶεφστι θεοῶs(上帝是什么)问题时,麦耶的名字又出现了:

> 如果有人从经验出发,他发现了临在和呼招——令人敬畏又宽厚仁慈的完全的他者,他也许会说,这完全的他者是死亡(参见 C.F.麦耶,《对佩斯卡拉的诱惑》)或无,可是,他所经验到的并非如此,而是一个在者(a being),毋宁说是一个人(a human being)或者 αφυθρωποοειδηῶs(似人的东西)。Timor fecit deos(恐惧制造神):恐惧属于人的易怒秉性(the irascible)——θυμοῶs【激忿】(不等于 εφπιθυμιῶα【欲望】)必须"人身化"。不过,人们还得马上补充说:Amor【爱】(ώρωsτουκαλουκ【对美的爱欲】)制造神——任何现实的 καλοῶυs【美】——因其本质上会衰——(相当程度)都满足不了这种爱。[2]

施特劳斯的双重回答虽然寥寥几笔,我们已经可以确认,施特劳斯重提海德格尔和麦耶乃是要指出,两位作家以其各自的方式明确表达了一种基本经验。种种神(Götter)一方面是由对安全和正义的要求、另一方面是由对美的要求制造出来的。一九四七年重构谱系时,施特劳斯曾考虑到两个人类学的根——他在致伯纳德特的信中重又提到Thymos(激愤)和爱欲,Thymos 在谱系的第一步,并出现在第八点中,带有对普遍正义的要求,其语境是解释顺从全能的启示上帝;爱欲则出现在献身于永恒之美的第七点。

海德格尔的呼招解释对中期和晚期施特劳斯仍然保持着其重要性

---

① 麦耶,《对佩斯卡拉的诱惑》,Leipzig 1887,页 110、122、127、163、167、169、176、182、184(第三章末尾、第四章、第五章前半部分)。

② 1965 年 1 月 22 日致伯纳德特信,此信现存笔者手中。

和旨趣。可是,不同于对早期的施特劳斯,这时处于优先地位的并非解释的潜力,因为,这种解释只是打开了准确理解信仰现象的视野,处于优先地位的这时是现象的潜力,因为,这种现象在海德格尔的解释本身中显露出来,并对其思想产生影响。海德格尔承认死亡的权威性,与他的哲学给予实践以优先地位、呼吁本真性(Eigentlichkeit)和坚持不可动摇的明确性是相应的。上帝死亡之后,死亡取代了不变的存在,或者取代了那不可穷究的力量——使一切虚荣破灭、所有竖立不住的和陈腐的东西垮塌、所有非本真的东西化为乌有的力量。海德格尔给予死亡哪种权威,看一下苏格拉底便一目了然:柏拉图和色诺芬将哲学生活作为处于爱欲与死亡不可缩减的紧张之中的生活径直展示在我们眼前。蒙田(Michel de Montaigne)谈到苏格拉底时说过,苏格拉底将死看成自然的、无关道德的事件。[①] 尽管如此——或者说恰恰因此,苏格拉底在雅典经历的死成为奠立政治哲学的历史事件。

---

① "只有苏格拉底这样的人能同一个常人的死打交道,习惯那逝去的面孔,且不把它放在心上。他绝不在事物以外寻找慰藉;在他看来,死乃是无关紧要的天然事故;对此他只是倾注自己的目光,全神贯注,不看别的地方。"蒙田,Essais(《随感录》),卷三,载《全集》卷四,A. Thibaudet 和 M. Rat 编,Paris 1962,页 810(中译编者按:原文为法文,承蒙孟明先生移译)。

哲学与神学的相互关系*

施特劳斯　著

林国荣　译

一

当我们试图回归西方文明的根源时,很快就会发现,它根系于相互冲突的两支源流,即《圣经》和希腊哲学。这就开启了我们颇不协调的考察。但是,意识到这一点,也有让人感到宽慰和舒适之处:西方文明的生命是一个生存于两种密码之间的生命,有一种根本性的张力。因此,在西方文明自身,在其基本构造当中,没有根本的理由可以让自己放弃这种生命。然而,只有当我们经历并体验那种生命及其冲突时,这种宽慰的想法方可得到确证,也就是说,没有人可以同时集哲学家和神学家于一身,或者,就此事而论,也不会存在一个超越哲学和神学冲突的第三方,或者某种对两方面的综合。但是,我们每一个人都能够而且应该择取其一,哲学家当敞开面对来自神学的挑战,神学家当敞开面对来自哲学的挑战。

在《圣经》和希腊哲学之间存在着根本的差异或冲突。这种根本的冲突一定程度上被某些密切的相似性弄得模糊不清。比如,有些哲学似乎与《圣经》走得非常近,它们构想一神论的哲学教义,也谈论爱上帝和爱人,甚至认同祈祷等等,不一而足。如此一来,其间的差异有时几乎消失于无形。然而,如果我们作一考察,便会立即认出其中的差异。对于一个哲学家或者一种哲学来说,绝对不会存在一种特定或偶然事件的绝对神圣性。自十八世纪以来,这种特定或偶然的东西被冠之以

---

* 本文原题:The Mutual Influence of Theology and Philosophy,译自 Peter Emberley/Barry Cooper 编,*Faith and Political Philosophy*: *The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin*, *1934 - 1964*《信仰与政治哲学——施特劳斯与沃格林 1934 - 1964 年间的通信》,Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1993,页 217 - 233。

历史的。由此,人们渐渐趋向于认为启示宗教就是历史宗教,与自然宗教有别,哲学家能够拥有的是一种自然宗教。而且较之自然宗教,历史宗教有着本质上的优越性。由于这种将特别的和偶然的解释为历史的,出现了这样一种越来越为人普遍接受的观念,即《圣经》在语义学的意义上是历史的,《圣经》是被发现的历史,而哲学之为哲学本质上是非历史的。这一观点支配了当今大量对《圣经》思想的解释。所谓存在主义,其实不过是这种解释的一个更精致的形式。至少就《圣经》的基本部分而论,我不相信这种方式会有助于对《圣经》的理解;作为一个解释,我在此只提出一个考虑,即今天的概念——比如以大写 H 开头的 History(历史),是非常晚近的和衍生性的概念,仅凭这个事实不足以向我们揭示早先的思想,相反,早先的思想处在传统的开端,决非衍生性的。

人们可以去描绘《圣经》和希腊哲学的基本差异,做这一工作时可以从纯历史的角度出发,即从这样一个事实出发:我们首先考察两者关于道德及其不足的大量一致之处;分歧则关涉到弥补这一不足的那个 X。在希腊哲学,那个 X 指 theoria(知识)、沉思;而《圣经》的弥补方式,如果我没有误解的话,可以称为虔敬,对神性垂怜和救赎的渴求以及恭顺的爱。更确切地说——“道德”一词本身是一个衍生的术语,不足以领会更早的思想——我们可以用“正义”一词代替“道德”一词,它是二者共有的。正义起初意味着对法律的遵守,法律在其充分和广泛的意义上意味着神法。甚至再向后追溯,我们可以提供一个整个人类道德发展的起始点——如果可以这样说的话——即原始的善与祖法伦理的同一。从这种今天仍为我们所理解、仍应用于实际生活的原始等式当中,神法的观念必然地诞生了。然后,我们再进到神法的问题:神法或神规的原初观念暗示着它们中间存有着巨大的差异。这种差异更具体地说,是不同神法之间的抵触,使得神法一词在其原初的意义上非常成问题。

对这一问题有两种截然相反的可能的解决办法,一是哲学的,另一种则是《圣经》的。哲学的解决可以用下面的语句描述:哲学家们全然超越了神法的维度,超越了整个虔敬的维度和对预先给定的法规的虔诚的遵从。相反,他们转而致力于对万物始基、初始者以及原则的追寻。他们假定,在认知初始者、第一原则的基础上,决定何为出于自然的善将是可能,这种自然的善有别于仅仅基于约定的善。这种对于初

始者的追寻经历了感官知觉、理知推定(reasoning)和我们所称的noēsis——在字面上可将之译为“知性”(understanding)或“理智”(intellect),或者可以更为谨慎地将之译为“意识”(awareness),一种伴随心智眼睛的意识,而非感官意识。虽然这种意识会有其《圣经》的类比物、甚至神秘的类比物,但在哲学背景中,这等类比绝对离不开感官知觉以及在此基础上的理知推定。换句话说,哲学决不会遗忘与艺术和工艺的亲缘,与匠人们所使用的知识的亲缘,与这种卑下但牢固的知识的亲缘。

现在转向《圣经》的方式。在此,基本前提是:一种特定的神法被接受为真正的神性;一个特定部族的特定法规是神性的法规。但是,所有其他宣称的神法的神性品格被否定得一无余地,这意味着对神话的激烈拒斥。拒斥神话标志着哲学的原始脉动,但是,《圣经》拒斥神话的取向与哲学恰恰相反。为了给出我此处须用的神话的含义,我可以这么说,神话的标志是诸神灵和这些神灵背后的非人身力量的冲突。例如,在希腊有时称之为moira①的东西。现在,我们可以说,哲学以自然和理智的必然性取代了非人身的命运。另一方面,《圣经》将上帝设想为万物的原因,包括非人身的必然性在内。《圣经》的解决之道全赖于对上帝全能的信仰。全能的观念当然要求一神论,因为如果有多个上帝,那么很明显,将没有一个会是全能的。可以说,只有《圣经》的作者能领会全能的真义,因为只有在上帝是全能的时候,一部特定的法典方能成为绝对的法典。但是,鉴于知识在某种意义上意味着权力,因此,一个原则上完全可以为人所知的上帝将在某种意义上屈从于人。因此,一个全能的上帝一定是神秘的上帝,正如人们所知道的,这正是《圣经》的教义。人不能看到上帝的脸,尤其是那圣名,“我将是我所是”,意味着在任何场合都决无可能知晓上帝之所是。但是,如果人对于《圣经》中的上帝无所把握,上帝和人之间如何可能有某种联系呢?《圣经》的答案是Covenant(立约),上帝的一种自由和神秘的爱的行动;在人这一方,与之相应的态度是信赖或信仰,这截然不同于理论上的确定性。在与人相关的意义上,《圣经》中的上帝只有通过它的行动和启示才能被认知。《圣经》这部书就是叙述上帝所做和所许诺的,而不是对上帝的沉思。可以说,在《圣经》中,人们在对上帝的体验的基础上谈论上帝的

① 即命运。——编注

行为和许诺。这种体验——而非基于感官知觉的理知推定——是《圣经》智慧的根源。

《圣经》和希腊哲学的尖锐差异也体现在各自的文字品格上。希腊哲学作品是实实在在的书本、著作,是出自某人之手的著作,这个人从他认为是必然性始基的东西开始,要么是单纯的始基、要么是将人们引向其真理的最好的始基。这种一个人、一本书的模式,从荷马(Homer)开始就是希腊思想的特征。但是,《圣经》则像今天所普遍认为的那样,基本上是各种源泉的汇集。这意味着《圣经》是以最低限度的变动性延续着一个传统,因此也是《圣经》研究者所关注的一个显著困难。我认为关键点是这样的:这里没有出自单个人的起始点,说到底,没有人为的起始点。这种写作风格与犹太传统所偏爱的风格——评注——有亲缘关系,即总是参照早先的东西,个人并不营造开端。

在我的分析中,我预设了善与祖法伦理的同一是原始的同一。在年代学的术语上可能是如此,但当然不能局限于这一点,因为问题是:为什么就该如此,这种同一的证据何在?这是一个非常悠久的问题,我现在无意于解答。我这里只能借用一个希腊神话,按照这个神话,Mnemosyne(记忆)是缪斯(the muses)之母、智慧之母。换句话说,善也好,真也好,无论你怎么叫它,主要因其古老才能被知晓,因为在智慧出现之前,记忆占据着智慧的位置。我想,最终还得凭借人固有的二元格局来理解《圣经》和希腊哲学的冲突,回到行与言、行与思的二元格局,这一格局势必提出谁者为先的问题。人们可以说,希腊哲学断言思与言的优先,《圣经》则断言行优先。我知道,这可能失之误解,但请允许我暂时到此为止。

二

我们不管怎样都面临着《圣经》和希腊哲学的尖锐对立,这对立一开始就孕生了世俗中的冲突。这种冲突是西方的特质——我是在更广泛的意义上使用西方这一语汇的,当然甚至包括整个地中海盆地。据我看来,这一冲突是西方文明勃勃生机的秘诀所在。我敢斗胆说,只要存在这样一个西方文明,就会有质疑哲学家的神学家和为神学家所烦扰并感受到这种烦扰的哲学家。就像人们所说的那样,我们必须认命,况且这也并非人们所能想像到的最坏命运。我们拥有这样一个尖锐的

对立:《圣经》拒绝被整合进哲学的架构,哲学同样拒绝来自《圣经》的整合企图。关于《圣经》的这种拒绝,有一个经常性的评论:亚里士多德的上帝不是亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝,因此,任何将《圣经》的理解整合进哲学的理解之企图都是对亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝的意涵之抛弃。至于哲学,情况可能会为一些事实所模糊。因此,我们必须多花些时间详细阐明。我相信,这种模糊最终归因于这样一个事实:在有关哲学和神学的关系的讨论中,哲学被等同于完整的哲学体系,在中世纪当然首要地等同于亚里士多德。我的意思并不是说,亚里士多德有一个体系,尽管有时人们相信如此,但是,在现代则肯定等同于黑格尔,当然,那仅仅是哲学的一种特殊形式;它不是哲学必然和首要的形式。我必须对此加以解释。

在哈列维(Yehuda Halevi)写的一部中世纪著作《库撒利》(*Kuzari*)中,我们看到下面的陈述:"苏格拉底对人们说,'我不反对你们的神圣智慧,我只是不理解它。我的智慧只是人的智慧。'"对于苏格拉底,正像这一警句所表明的那样,人类智慧意味着不完善的智慧或对智慧的一种追寻,意味着哲学。既然他意识到人类智慧的不完善性,那就很难解释为什么他没有由此走向神圣智慧。在这篇文章中,暗含的原因是这样的:作为一个哲学家,他拒绝上升到不能明证他面前的任何东西,启示之于他无异于一种不能明证的可能性。面对这样一种无法证明的可能性,他不加以拒绝,只是悬置自己的判断。但是,在此出现了相当大的困难:它关涉到具有极端紧迫性的事情,关涉到生死存亡的事情,悬置判断是不可能的。现在,有关启示的问题显然具有极端的紧迫性。如果神启存在,不信或不从将是致命的。对于神启的悬置判断由此变得不可能。因无法明证而拒绝上升到神启的哲学家拒斥神启。但是,如果神启无法被证伪的话,这种拒斥就无法得到确证。这意味着哲学家面对神启似乎被迫与哲学观念相矛盾:他拒绝神启却没有充分理据。我们怎么来理解这一点呢?哲学的回答是这样的:有着极端紧迫性的问题、不容悬置的问题,是一个人应该如何生活的问题。这一问题在苏格拉底那里,是通过他作为哲学家这一事实得到解决的。作为一个哲学家,苏格拉底明白我们对于一些最重要的事情是无知的。这一无知以及无知的显见事实证明了,对于我们来说,最重要的事情恰恰是对关于最重要的事情的知识的追求。哲学因此显然是正确的生活方式。按照苏格拉底,这一点进一步由下述事实得以确证:在获取最大可

能的清晰性的过程中,苏格拉底找到了幸福。他看到没有任何上升到不能明证的事物的必要性。如果苏格拉底被告知他对神启的不尊奉可能致命时,他会提出这样的问题:致命是什么意思?在极端的情况下,它可以是永罚。过去的哲学家完全相信这一点,即全智的上帝将不会以永罚或任何其他方式来惩罚追求真理和清明的人们。我们下面必须考虑这种回答是否充分。无论如何,哲学不意味着——这是关键之点——一套命题、一种教义、甚或一个体系,而是一种生活方式、一种为特殊的激情激发着的生活。哲学的欲望或爱欲(eros)并非人之自我实现的一个工具或科系。被理解为工具或科系的哲学当然见容于生活的每一种思考,因此也相容于《圣经》的生活方式。但是,这已不是就这一术语原初意义上的哲学。我相信这已经被西方文明的发展极大地模糊了,因为,在基督教的中世纪,哲学肯定已经被剥夺了其作为生活方式的特性,仅仅成为一个非常重要的组成部分。

因此,我必须努力申明,为什么按照哲学的原初观念,哲学必然是一种生活方式,而非单纯的学科——哪怕最高的学科。换句话说,我必须解释不能导向这样一种见地,即不同于哲学的另类生活方式是正确的生活方式。哲学是对关涉整体的知识的追求。既然本质上是追问,既然没有可能成为曾有过的与哲学不同的智慧,问题总是较之其解决更为显见。所有的解决方法都是可加质疑的。现在,除非明了了人的本质,才可有效地确立正确的生活方式;除非明了了整体的本质,才可充分地弄清人的本质。因此,除非有一个完整的形而上学,否则就不可能在形而上学层面建立正确的生活方式。因此,生活的正确之道尚处在疑问之中。但正是所有解决途径的不确定性,正是对于最重要事情的无知,使得对知识的追寻成为最重要的事情,奉献于它的生活也由此是正确的生活之道。因此,哲学在其原初和充分的意义上注定了与《圣经》的生活之道不能见容。在人类灵魂的戏剧中,哲学和《圣经》是无法兼有的或者是敌对的。它们中的每一个都声称知道或握有真理、决定性的真理、关于正确生活之道的真理。然而,真理只能有一个。这些要求之间的冲突必然也是思想存在物之间的冲突;这意味着无可避免的争论。千百年来,双方都在试图驳斥对方。这种努力在我们今天仍继续着,而且经过几十年的沉寂又达到了一个新的激烈程度。

三

我想就今天的论争谈一些想法。可以说,由于哲学的解体,今天有利于哲学的争辩是不存在的。我曾在一个场合谈论到今天所理解的哲学和科学的区别,这一区别必然导致哲学荣誉的丧失。哲学缺乏成果跟科学的巨大成功的对比,引致了这种丧失。科学是今天唯一堪称人类知性完善的理智追求。对于启示,科学是不偏不倚的。哲学自身已经变得摇摆不定,这里只需引用当今一位最著名的哲学家的说法:"启示信仰是真实的,但并非对哲学家而言。拒斥启示对哲学家是真实的,但并非对信仰者而言。"我不会在当今最流行的争辩上浪费词句,让我们转向今天更具前途的一个有利于启示的论辩——采自当今文明之所需、当今危机之所需的争辩,这就是:为了跟共产主义竞争,我们今天需要一种作为神话的启示。这种论辩不是愚蠢就是亵渎。毋须多言,我们在锡安主义(Zionism,一译犹太复国主义)中也发现了类似的论辩。我想,陀思妥耶夫斯基(dostoievsky)很久以前就在《群魔》(*the Possessed*)中对这整个论辩作出了处理。

有利于启示的郑重论辩可陈述如下:不存在任何有利于启示的客观证据,这意味着,除了一、人与上帝遭遇的个人经验,二、对任何非信仰立场的不足性的消极证验这两点之外,不存在有利于启示的丝毫证据。关于第一点——除了个人与上帝相遇的经验外,没有有利于启示的客观证据——衍生出了下面的问题,即这种个体体验与《圣经》中表达的体验是什么关系?必须匹分先知所体验的(我们可以称之为上帝的召唤或上帝的临在)和先知所叙述的(这应被称为对上帝行为的人类阐释),像今天所有非正统神学家所说的那样,它不再是上帝行为本身。人类的阐释不可能是权威性的。但问题来了:难道每一种加诸上帝召唤或上帝临在的具体意义都不是人类的阐释吗?例如,与上帝的遭遇可以用根本不同的、一方面是犹太教而另一方面是基督教的方式来阐释,更不用说穆斯林和其他教派了。然而,只可能有一种阐释是真的。因此,在不同的启示信仰者之间需要一场论争,这种论证势必在某种程度上导向客观性。关于第二点——对于非信仰立场的消极证验——鉴于它表明了现代进代主义、乐观主义或犬儒主义的缺陷,通常非常强而有力,在此程度上,我认为它具有绝对说服力。

但这不是决定性的困难。决定性的困难关涉到古典哲学,就我所知,这里的讨论并没有牵扯到真正的困难。仅仅提出一点,古典哲学据说建立在一种可以被证明为虚幻的虚幻之上,即建立在整体是可理解的这一没有得到确证的信念之上。这是一个颇为由来已久的问题。这里请允许我限在古典意义上的哲学家原型苏格拉底。他知道自己一无所知,因此承认整体是不能被理解的,只是想知道是否说整体是不能被理解的就意味着不承认对整体可以有所了解。对于我们完全无知的东西,我们当然无话可说。对我来说,这似乎就是被如此误译的可理解的含义,即人之为人必然对全体有一个意识。让我对此点作出总结。就我所知,今天有利于启示反对哲学的论证,是建立在对古典哲学不充分的理解之上的。

为了找到我们今天的方位,让我们返回到一个更基本的冲突层面。在今天的论争中,真正具有意义的将会变得更清楚,我们也将明白,在今天的神学中有利于启示的论辩为什么要抽离客观性。更早先的关于启示与信仰的经典观点,今天仅仅被天主教、犹太正教和正统新教完全接受。我当然只谈论犹太教版本。问题在于,我们何以知晓"妥拉"(Torah)[①]来自西乃山(Sinai)或出自活的上帝之言?犹太教的传统答案首先是:我们的父辈告诉我们的,他们从自己的父辈那里知道这一切,经过这样一条不间断的稳靠的传统之链回归到西乃山。如果问题以这种方式得到回答,不可避免的狐疑将是:这是可靠的吗?我只从更早的讨论中提取一个范本。在其法典的开端,迈蒙尼德(Maimonides)给出了从摩西降至塔木德时代(Talmudic times)的传统链条,这中间出现了一个叫作 Ahijah the Shilonite 的人物,据说他曾经从大卫王那里接受了"妥拉",也被说成摩西的一个同代人,他从摩西那里接受了"妥拉"。无论迈蒙尼德插入这样一个塔木德传说的意图何在,依我们的观点,它表明了这样的一个事实,即这条传统链条——尤其较早的部分——蕴涵了我们今天称之为神秘的、也就是非历史的因素。对于《圣经》中的这种为人熟知的错位,我不再详加论述。关于"十诫"由谁作的问题,传统的回答当然是摩西,以至于当斯宾诺莎(Spinoza)质疑"妥拉"的摩西起源时,这种质疑被认为是在否认"妥拉"的神圣源头。谁作

① 即"摩西五经",为《旧约》的首五卷书的总称,此名意即"训令"(instruction),是犹太人所遵守的律法。可参《出埃及记》十九至二十四章。——编注

的"十诫",摩西、还是仅仅从道听途说或非直接的途径得知启示的其他人? 在此,细节对我们并不重要,我们必须去考虑原则。

关于启示之事实的历史证明可能吗? 说起来这种证明可以比之于布鲁图斯(Brutus)和卡修斯(cassius)暗杀凯撒(Caesar)这一事实的历史证明,演示它是不可能的。就合宜的历史事实、或就通常意义上的历史事实而言,总要存在不偏不倚的观察者或隶属于当事双方的目击者的证实——比如,凯撒的敌人和朋友。就启示而言,没有这种不偏不倚的观察者。所有的目击者都是追随者,所有的传道者都是信徒。而且,不可能有假暗杀、假战争,但却可能有假启示、假先知。历史的证验因此预设了甄别真假启示的标准。我们知道《圣经》的标准,至少在我们的境遇中是决定性的标准:如果一个先知有悖于经典的摩西启示,他就不是真先知。由此,问题就在于如何确立经典的启示?

常用的传统回答是"奇迹"。但是,困难以这种形式产生了:奇迹之为奇迹是无法演示的。首先,一个奇迹之为奇迹,乃在于这样一个事实:我们不知道它的自然的原因,但是,我们对于一定现象的自然原因的不知晓并不意味着,我们可以说这一现象的产生只能是由于超自然的原因、而非自然的原因。我们对于自然力量的无知——这是斯宾诺莎的论辩语汇——使得我们同样丧失了对超自然原因的诉求。由于下述原因,这种形式的论辩并非十分充分:我们对于自然力量的所知非常有限,有些事情——我们知道,或者至少像斯宾诺莎这样的人知道——出于自然是不可能的。我只提出死人复活作为最强有力的例证。对此,斯宾诺莎认为不可能自然地发生这种事情。因此,由对于自然力量的无知而得来的论辩就为下列的论辩所增补:在给定的一些事例中,从理论上可以确证某些现象之为奇迹是可能的,可是,所有这些被宣称为奇迹的事件也有可能仅仅是根据传闻得知的,许多从未发生的事情都是根据传闻来的。更确切地说,对于犹太教、甚至新教(天主教的情况就有所不同了)来说,重要的是所有奇迹都发生在前科学时代。没有奇迹曾经于一流的物理学家在场时出现。出于这些缘故,今天的人们因此说——过去的一些著名神学家也曾说过同样的话——奇迹预设了信仰。奇迹并不意在确立信仰。但是,这一说法是否充分,是否与《圣经》的奇迹观点一致还是一个问题。一开始,可以作出这样的反驳,即如果你认同了以利亚先知在迦密山上的故事,就会看到上帝与巴力(Baal)之间的问题是经由一个客观的事件得到解决的,这一客观事件同样为

信者和非信者的感官知觉所接受。

第二个有利于启示的传统论辩是预言的实现。但是,我无需告诉你这同样面临着巨大的困难。首先,预言是含糊不清的——甚至在不含糊的预言事例中也如此。例如,在《以赛亚书》第四十章中古列王(Cyrus)的预言,今天普遍被认为是一个事后的预言,道理是这样的:如果得到确立的话,这样的预言会是一个奇迹。但它仅仅由传闻而得知,因此,对于其来源的历史批评问题便产生了。

更为令人印象深刻的是另一条论辩线路,它通过启示的内在品质来证明启示。神启法(revealed law)是所有律法中最好的。然而,这意味着神启法接受关于最好律法的理性标准;然而,如果这样,神启法事实上不就成了理性的产物——人类理性的产物吗?不就是摩西、而非上帝的作品吗?可是,这种神启法尽管决不会有违理性,却有超过理性之处。它是超理性的,因此不可能是理性的作品。这是非常著名的一个论辩,但我们不得不又一次怀疑超理性意味着什么?所谓的超越必然被证实,而它又不能被证实。无所支援的理性所看到的仅仅是非理性的因素,虽不违理性,但其自身却也不是由理性来支持的。从理性的视角来看,超越是一种无关痛痒的可能性:可能真、可能假,或者可能好、可能坏。如果超越要被证明为真或好,就不会无关痛痒了。这意味着,超越之为真、为好要依据自然理性。然而,这样一来,超越将再次成为理性的产物——人类理性的产物。我不妨以一种更为通俗的语言来说:神启法要么是完全理性的,在这种情况下,它就是理性的产物;要么它并非理性的,在这种情况下,它也一样是人类非理性的产物——这一非理性源自神圣的超理性。更通俗地说,启示要么是在纯粹人类经验中无法直接找到类似的事实,在这种情况下,它是无关于人的一个异物,要么是一个意义满盈的事实,这一事实为人类的经验所要求,以便解决人类的基本问题。在此情况下,它同样是理性的产物,是人类试图解决生活问题的产物。情况会因此显得让理性、哲学去同意启示之为启示是不可能的,而且神启法的内在品质并不被神启法自身视为决定性的。神启法并不将其重点放在普遍性上,而是放在偶然性上,这导致了我前面所表明的困难。

现在我们转向图景的另一方面:这些事情当然蕴涵在今天的所有世俗主义当中。所有这些类似的论辩只不过证明了无可支援的人类理性注定对神圣启示无知。它们不能证明启示的不可能。我们可以假

定,启示是一个事实,一个人类理性无法接近的事实,这意味着,无可支援的理性是不能接近的。如果有一定的知识,就不需要信赖、信仰,不需要真正的恭顺和对上帝的自由屈从。在这种情况下,拒斥对启示的客观历史证据的宣称的驳斥,将是无关弘旨的。我举出以利亚在迦密山上的简单例子:在巴力,被以利亚或上帝说服的信徒是不偏不倚的科学观察者吗?在一篇有名的短论中,培根(Francis Bacon)在偶像崇拜者和无神论者之间作出了区分,他说奇迹仅仅对偶像崇拜者——而非对无神论者——的信念有意义,对原则上承认神圣行动的可能性的人们有意义,这些人恐惧、颤慄,而不像哲学家那样超越恐惧或希望。哲学、而非神学在回避问题。哲学要求启示在人类理性的审判席前确立其要求,但启示拒绝承认那个审判席。换句话说,哲学仅仅承认那些在光天化日之下能够被所有人在所有时间把握的经验。可是,上帝曾经说过或决定过,他将居于朦胧之中。只要哲学将自身局限在回击神学家凭借哲学武器加之于哲学身上的攻击,哲学就可以稳操胜算。但是,只要哲学打算发起自己的攻击,只要哲学试图驳倒启示本身、而不是那必然不充分的启示的证据,它就自然会遭受挫败。

四

我相信,今天有一个普遍的观点,这在十九和二十世纪的自由派思想家中是普遍的:即现代科学和历史考证学拒斥启示。而我会说,他们甚至还没有驳斥到最为根本性的正统学说。我们来考察这一点。有一个著名的例子,它在十九世纪、在我们那些出身保守和正统的人们中间、在我们的生活中,仍然扮演着这样的角色。地球的年龄远远超出《圣经》传闻的设定,但这显然是一个有缺陷的论辩。这种驳斥预设所有的事情都是自然发生的,而这恰恰是《圣经》所否认的。《圣经》谈论创世,创世是一个奇迹——特有的奇迹。只有在没有奇迹介入这一预设前提之上,由生物学和考古学等提供的所有反对《圣经》的证据才有效。自由派思想家的论辩确实建立在贫乏的思考之上。它回避了问题。《圣经》文本批评学面临着同样的局面,这种批评指出《圣经》文本的矛盾、同义反复以及其他明显的缺漏。如果《圣经》文本是神性激发的,又如果我们能够将《圣经》假设为仅仅是一本人为的作品,那么,神性作品的含义将完全不同。神性激发的这一点可以恰恰是缺陷,但也

可以是秘密。

历史考证学预设了对字句灵感说的不信任。那种攻击——由科学和历史考证学发起的对《圣经》的攻击,基于要清除神迹和字句灵感说的可能性的独断。我只谈对奇迹的分析,因为字句灵感说本身也是神迹的一种。如果我们知道神迹是不可能的,由科学和历史的论辩所支配的这种攻击就可以站得住脚,我们也确实可以得出所有的这些结论。但是,这意味着什么呢?我们要么必须持有全能的上帝不存在的证据,要么必须持有奇迹与上帝本质不相容的证据。除此之外别无选择。第一种关于全能上帝不存在证据的选择会预设我们对全体有着完全的知识,我们知道所有角角落落的东西,从而没有上帝容身的地方。换句话说,这种预设是一个整全的体系。我们有着对所有困惑的解答。我想我们可以将此可能性视为荒诞。那将奇迹视作与上帝本质不相容的第二种选择会预设人类对上帝本质的认知,用传统的语言来说即是自然神论。确实,现代自由思想的根基——被遗忘的根基就是自然神论。当那决定性的战争在十七、十八世纪,而非十九世纪打响时,反驳奇迹的尝试就建立在对上帝的本质所宣称的认知之上。自然神论不过是其技术上的代史词。

我们来描绘一番这种论辩的一般性特征。上帝是最完善的存在。这是所有人认定的那种上帝,无论它是否存在。哲学家们宣称,他们能够证明启示及任何其他奇迹与神性之完善不相容。这是一个历史悠长的传说,不仅在十七、十八世纪,在中世纪亦然。我尝试通过回到人类的根源来描述这一论辩。基本上,自然神论中的哲学论辩基于一个来自人之完善的类比。上帝是最完善的存在。但是,我们仅仅在人类的完善形式中实际地知晓了何为完善,而人类之完善为大智大慧之人或最可能地接近于他所表征的那种人。例如,大智大慧之人不会将无限的惩罚加诸迷途中人,同样,上帝因其更为完善,则更不会为此。大智大慧之人不会去做愚蠢透顶或漫无目的之事,例如用字句灵感说的奇迹去告知一个先知数个世纪之后将要施行统治的异教国王的名字,会是愚蠢的。我意思是说,这是那种支配着诸如此类的事情的论辩。对此,我的回答如下:上帝之完善意味着上帝之不可理解。上帝之道对于人可能是愚蠢的,这并不意味着这些行为是愚蠢的。换句话说,自然神论必须摆脱掉上帝之不可理解性,以驳斥启示,而这是绝对不可能的。

有一个人试图通过否认上帝本质的不可理解性来逼近问题,这个

人就是斯宾诺莎——在此顺便提一下,在我的分析中非常倚重此人。人们可以从斯宾诺莎那里学到很多东西,他是启示最极端、必定也是现代的批判者,这并不必然表现于他的思想,但一定表现于其思想的表达之中。我乐意引用霍布斯(Hobbes)的一个评论。大家知道,霍布斯是一个胆大得出了名的人物,但他说他不敢像斯宾诺莎那样大胆地写作。斯宾诺莎说"我们完全知晓上帝的本质",如果情形真的是这样,上帝就是完全可知的了。斯宾诺莎的这种说法导致了否定任何神迹的可能性这一结果。但是,什么是斯宾诺莎所谓的关于上帝本质的充分知识呢?我们得花些时间来考虑这一点,因为这不是一个单独和偶然的情况——你们中很多人势必看过斯宾诺莎的《伦理学》(*Ethics*),那是他对此的阐释。大家知道,斯宾诺莎的《伦理学》是从一些定义开始的。这些定义本身是绝对武断的,尤其是那个关于物质的有名定义:物质是其自身所是,由其自身构成。一旦你接受这一定义,所有其他都将顺理成章地得出,就没有神迹是可能的了。既然定义是武断的,结论就也是武断的了。但如果我们联系其功能观之,基本定义就不是武断的了。如果整体是完全理智的话,斯宾诺莎通过这些定义就限定了为此必须满足的条件。但他们并没有证明这些条件在事实上满足了,这取决于斯宾诺莎冒险的事业成功与否。证明伴随于成功之中。如果斯宾诺莎能够给出一个对万物清晰、明确的阐述,我们就面临这样的局面。我们有一个对整体清楚、明确的梳理,另一方面则是那些朦胧不清的梳理,《圣经》的阐述是其中之一。任何一个明智之人都会首选清楚、明确的那种。我想这就是斯宾诺莎想要给出的真实的证据。但是,斯宾诺莎对整体的梳理是清楚、明确的吗?你们中那些亲自证验过例如其情感分析的人,对此将不会那么确信。而且,即便是清楚、明确的。它就一定是真的吗?难道其清楚、明确不是归因于斯宾诺莎抽离于整体中所有那些不清楚、不明确以及不能变得清楚、明确的因素这一事实吗?基本上说,斯宾诺莎的程序和原初观念的现代科学的程序一样,即让宇宙变成完全清楚明确的、变成一个可数量化的单位。

总括而言:拒斥启示的历史——在此我想说,如果你在最基要主义的意义上采用启示这一术语,情况也不会改变——预设了自然神论,因为历史的拒斥总是预先假设奇迹不可能,并且这一不可能最终只能由对上帝的知识来确证。填补这一缺空的自然神论同样预设了上帝本质可理解这一证明,这就必然要求对整体之真实或充分描述的真实体系

的完善。鉴于这种有别于仅仅是清楚、明确的阐述之真实或充分的阐述注定不可能，哲学决无可能驳倒启示。回到我前面所说的，启示和神学同样从未驳倒过哲学。从哲学的观点来看，启示只是一种可能性；其次，人类——尽管神学家有其说法——能够如哲学家那样生活，也就是说，非悲剧性地生活。我觉得，像帕斯卡尔(Pascal)和其他人作出的所有那些证明哲学家式的生活基本上为可悲的企图，也预设着信仰。作为对哲学的拒斥，这是不能接受和不可能的。一般而言，可以说所有宣称对启示的拒斥都预设了对启示的不信，所有宣称对哲学的拒斥也已经预设了对启示的信仰，不存在对二者皆通的立场，因此也不存在对二者的超越。

可以通俗一点说，哲学家从未驳倒启示，神学家从未驳倒哲学。考虑到各方面的巨大困难，这听起来显得似是而非。在这一程度上，人们可以认为我说了一些琐碎之事。但是，为了表明这并非琐碎，我在结论中向你们提供这样的考虑。在此，当我使用哲学这一术语时，我是在其通常的、模糊的意义上使用的，它包括世界中所有的理性的意向——包括科学和你所拥有的常识。如果这样，哲学必须承认启示的可能性。这意味着哲学的生活之道可能并非正确。它并非必然是生活的正道，并不显明了就是生活的正道，因为存在着启示的可能性。但在此种情况下，哲学的选择意味着什么？在这种情况下，哲学的选择以信仰为基础。换句话说，对显明知识的追求本身之前提并不显明。依我看，这种困难支配着今天所有的哲学追求，正是这一困难位于社会科学所说的价值问题的基底：哲学或科学——或者无论你怎么叫它——是不能就自己的必然性给出清楚的阐述的。我并不认为我必须去证明显明科学——自然科学和社会科学——的实用性一点也不能证验其必然性。我意思是说，我不会去谈论社会科学的巨大成功，因为它们并不是如此令人印象深刻。但是，谈到自然科学的巨大成功，在氢弹的时代，我们又有着尚完全处于悬置中的问题——即关于其实际效用，这一努力真的合理吗？理论上讲这当然不是最重要的原因，但实践上讲，其重要性则相当有分量。